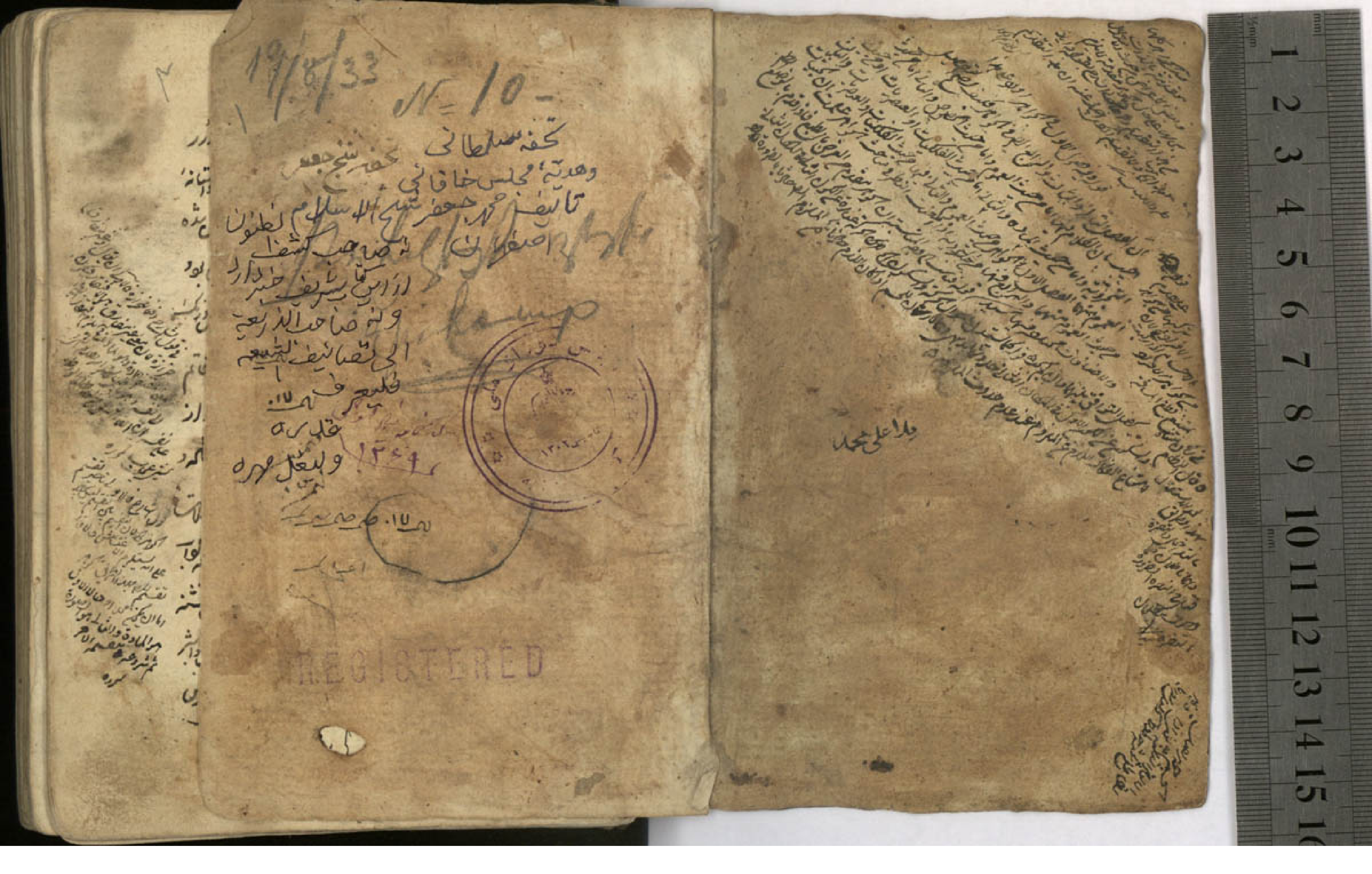
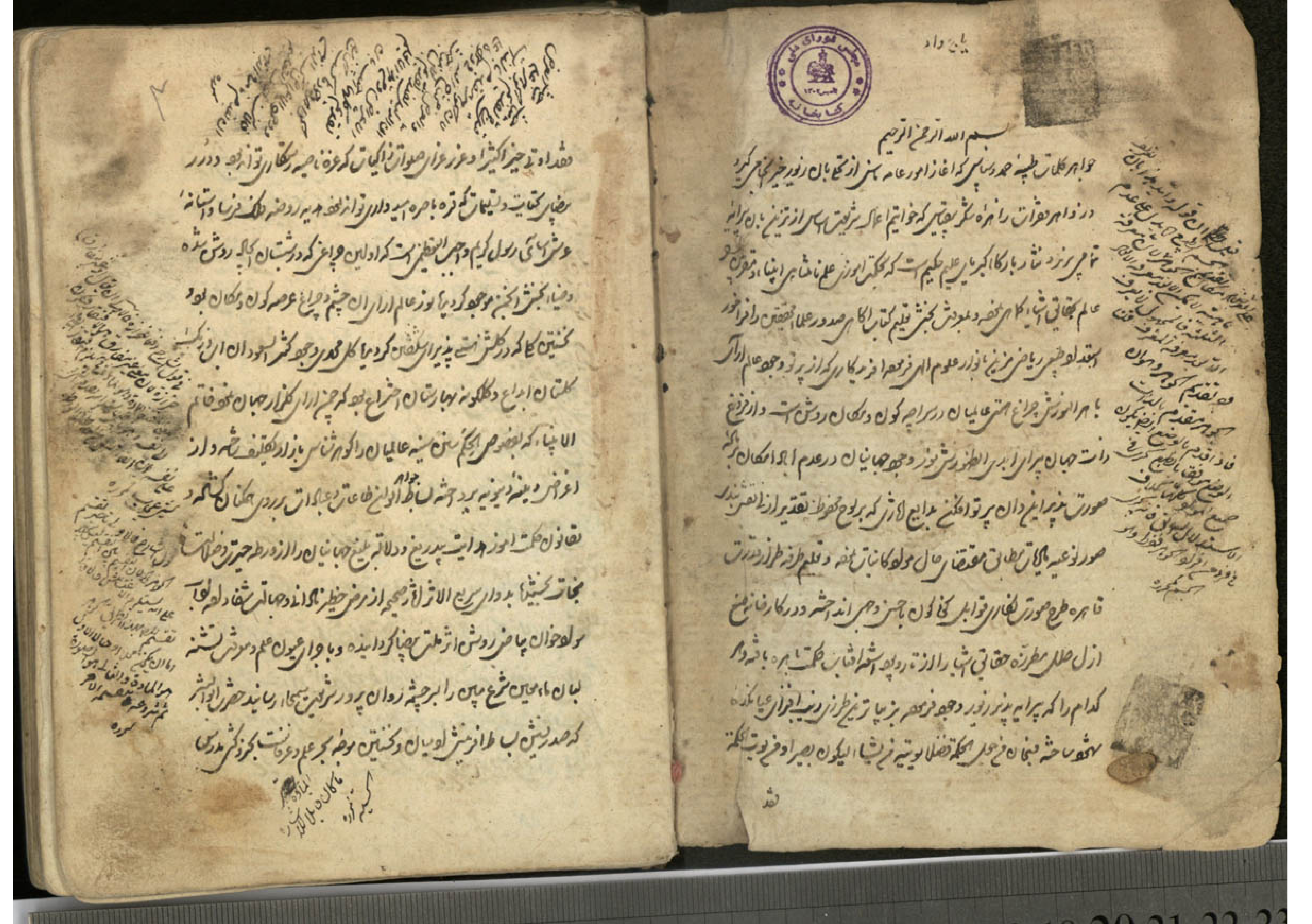

19/8/33
N= 10 -
تحفه سلطانی
تحفه شیخ جعفر
وهدیهٔ مجلس خاقانی
تالیف محمد جعفر شیخ الاسلام اصفهانی
ازاین کتاب شریف خبر دارد
ولیه صاحب الذریعه
الی تصانیف الشیعه
REGISTERED



بسم الله الرحمن الرحیم

جواهر کلمات طیبه حمد و سپاسی که آغاز امور عامه بهتر از تحلیه با آن زیور خیر انجامی گردد
در زواهر صفوات را مهره شکر بیچونی که خواتیم اعمال شریعت بیشتر از تزیین با آن پیرایه
تمامی پذیرد نثار بارگاه کبریای علیم حکیم است که کلک آموزش علم [illegible] و فنون
علم بحقایق اشیا [illegible] و نمودش بخش تعلیم کتاب [illegible] صدور علما تحقیق [illegible]
ابجد [illegible] ریاضی [illegible] انوار علوم الهی [illegible] که از پرتو وجود عالم آرای
باهر انورش چراغ هستی عالمیان در سراچه کون و مکان روشن است و از فروغ
ذات جهان پیرای ابدی الظهورش نور وجود جهانیان در عدم آباد امکان [illegible]
صورت پذیرایی داد [illegible] که بر لوح محفوظ تقدیر [illegible]
صور نوعیه [illegible] مطابق مقتضای حال مولودات [illegible] و تعلیم [illegible] طراز [illegible]
ظاهره طرح صورت [illegible] دهر اند [illegible] در کارخانه صنع
ازل [illegible] حقایق اشیا را از [illegible] اشعه آفتاب حکمت بهره [illegible]
کدام را که پیرایه [illegible] وجود [illegible] زیب افزای [illegible]
[illegible] ساحت [illegible] الحکمة [illegible] یوتیه من یشاء [illegible] الحکمة

قصد او [illegible] دعوی [illegible] صلوات زاکیات که عرفه [illegible] روزگار [illegible] و در
[illegible] هدایت و [illegible] با چهره امید داری [illegible] روضه [illegible] و آستانه
[illegible] رسول کریم و حبیب المصطفی است که اولین چراغی که در شبستان [illegible] روشن شده
و ضیا [illegible] موجود گردید نور عالم آرای آن چشم و چراغ عرصه کون و مکان بود
[illegible] در [illegible] پذیرای [illegible] گردید [illegible] وجود [illegible] آن [illegible]
[illegible] ابداع [illegible] بهارستان [illegible] که چمن آرای گلزار جهان [illegible]
الانبیا که [illegible] سینه عالمیان را [illegible] بازار [illegible] و از
[illegible] جوام [illegible] طاعات و عبادات [illegible]
[illegible] حکمت آموز هدایت [illegible] و دلالت [illegible] جهانیان را از ورطه حیرت و ضلالت
نجات بخشیده [illegible] الاثر [illegible] از مرض خطیر [illegible] شفا [illegible]
[illegible] روشن [illegible] و با وجود [illegible] علم [illegible] تشنه
لبان [illegible] شرع [illegible] چشمه [illegible] رسانید [illegible]
[illegible]

اندوختهٔ حکمت آموز و موفق آمده شده که تعلیم کلی آن از علم برداری جود گنجینه روحانیان
افراشته و قرآن حکیم که مجموعه کتب اولین و آخرین و نسخه جامعه معارف انبیا و مرسلین است
از کتاب فضل خدا داده اش چه جزویست که قلم اعجاز طراز نشان ایزدی بر صحیفه کامله آیات
بیانش نگاشته و هزاران درود و رحمت [illegible] بر آل اطهار و عترت اخیار
آن برگزیده حضرت بیچون باد که مشکات انوار اعجاز بار رسالت و بروج اختر سپهر
والا ولایت [illegible] خصوصاً باب مدینه علم و حکمت نبوی و فهرست مجموعه فضایل [illegible]
مصطفوی که بپایه بلند منبر سلونی [illegible] دست [illegible] ابرار
رسیده و دستگاه [illegible] هر چند از شرف [illegible] جناب [illegible] مطهر
[illegible] علیهم [illegible] عیون الحکم [illegible]
[illegible] امابعد بر دل [illegible] موقف حکمای الهی و عارفان [illegible] علم [illegible]
اشیا [illegible] که [illegible] کلمات [illegible] حکمت که عبارت از تحقیق [illegible] علم [illegible]
[illegible] دانش آموز [illegible] فضلای [illegible]
منوط به تنقیح مسایل [illegible] در نظر دیده وران بصیر [illegible] شریف و [illegible]
کریمه و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیرا [illegible] خیر کثیر [illegible]

سقول

سقول در فضایل [illegible] دارد [illegible] آن
ثبت اکثر کتب حکمیه [illegible] علم عزیز [illegible] بتقسیم علمای اعلام بدو قسم انقسام
یافته یکی حکمت عملی که حقیقة عبارت از فضایل [illegible] و فروع دینی [illegible] است و دوم حکمت نظری که
علم بان روشن [illegible] دنیا موقوف [illegible] و ذریعه دریافت احوال
سایر موجودات با دلایل حقایق [illegible] است و [illegible] حضرت سلیمان حشمت [illegible] سریر دولت
مصیر سلطنت عظمی نواب [illegible] عالیان مآب [illegible] ارفع [illegible] اعلا [illegible] سایه
آفتاب رحمت الهی [illegible] ثمره شجره طیبه سیادت [illegible] پادشاهی [illegible] عالم عالم گستر
ستانه برازنده [illegible] طرازنده [illegible] که در [illegible]
سلطنت [illegible] که بفضل الهی [illegible] خواهد بود [illegible] در قطع طریق
اثبات [illegible] سلسله [illegible]
الی غیر النهایه خواهد کشید [illegible] برهان سلم [illegible] در اثبات [illegible]
وقوع [illegible] عرصه ممالک محروسه [illegible] کشورگشای [illegible]
است بلند [illegible] اقبال [illegible] عالم گیری و جهان [illegible]
و [illegible] دولت [illegible] جاه و جلال [illegible]

بندی عظام مهام مملکت مدار بنده ارزنده شهریاری که از اندیشه سنجیده سیاستش نشتر از اثر
دشمن نابکار بنیاد بر قالب تهی کند که وجود خلا در نظر ارباب تدبیر عدم لنفی جلوه وقوع نیابد
و از بیم قهرمان دستورش پا بر نهادن پیکر هیولای خصم تیره روزگار چنان ذره وار از هم
پاشد که از هر جزء لا یتجزی دلیل بطلان جوهر فرد صورت ظهور یابد به معدلت گذاری کلک از
کاغذهای ابری بسط ملک تو الان با ورق جهانگیری نشر ملت جاوید اجسام چسبانده
مشق عدل و دلو پخته و قوام ها عناصر ابدیه را از قبیل تقوم ماده قابله بصورت و
کمال عرض که بر او موقوف بر قیام بوظایف دین مبین شناخته دشمن شقاوت
نشانش در تردید بجویش از خوف آن هر هش از نیش پرچم دیگر دلیل مجهول
وقوع تداخل است که با فرخ دعا در لنفی شوانده گنجیده و شید زیبک خیز برق جولانش
در قطع منازل بعیده بی غیر رحله بدر بطریق آتش عنان و بادپایست که سمند
برهان قاطع متکلمان طرفه یک آن نتواند رسید رافع لوای عدل و احسان باسط
بساط امن و امان السلطان ابن السلطان و الخاقان ابن الخاقان شاه سلطان حسین
الصفوی الموسوی الحسینی بهادر خان لوامر الله برحمته الباهره ایام دولته القاهره
الابدیه و الحکم الحکمه البالغه ارکان سلطنته الباهره البهیه بنابر ترصیع تاج

فرقدان

فرقدان لنی یار دولت خداداد که باعمال حسنه دنیی و دین و تزیین سپهر والای ملک ابد پیوند
برمنتشی که اکابر اعلام سنجیده مقت ستین کتب حکمت علمیه را کمال و حقه اتباع مسائل
فرعیه شرع مبین دانسته حکمت نظریه را منظور نظر کیمیا اثر ساخته نشر مسائل کتب فرید
موقوف اکثر به مبدء و معاد و سایر مباحث عقلیه و جمله حقایق ملکوت ناظر دالا مطلع
اندیشه جهان پیما متوجه بنابر رمز نعمت ادام دوام الله الحسنیه حضرت دوران محمد جعفر شیخ الاسلام
دار السلطنه اصفهان مقرر فرموده که قلم فرمان پذیر برداشته و هم ابواب آن اصول
بعبارت فارسیه نزدیک بفهم بر لوح گزیده و تدوین نگاشته بعرض اقدس رساند لهذا
معذرت از انجاز فرصت و دریغ باب حسب الامر الاعلی بتالیف این کتاب حکمت لواب
مبادرت نمود و چون بعض از مسائل این فن حکمت ناتمام و بر خلاف شرایع
الاسلام و تتمیم آن لازم و ابطال آنها شرعا واجب و تتمیم بعد لازم بقدر
مقدور در باب تتمیم اول و اثبات بطلان ثانی آنچه لازمه و ضرور در داشت
نگارش داده و هر مسئله که مخالف قواعد شرعیه بود تصریح بآن نموده که باعث
لغزش حق جویان نگشته همه انام از خواص و عوام از خط آن استفاده و شفیع
گشته ثواب آن بروزگار فرخنده آثار رضیع داور زمان و قرار دولت و عا

گردد و چنین این کتاب مستطاب بعین فرمان واجب الاذعان لازم روشن انوار دین مبین
و ایمان سمت تالیف یافته لهذا ابد الله تام موسوم بتحفه سلطانی و هدیه قطب بهشت
آیین خاقانی ذکر دیده آید که بعد از تشرف بشرف مطالعه این حکمت آموز سلاطین
ایمن زمان مطلع انوار پسندیده گردد و سبحان لکک والله الهادی الی التحقیق
الحق والصواب وعلیه التوکل وهو المعین فی کل باب مقدمه در تعریف حکمت
و بیان اقسام او حکمت علمیست که باو حاصل میشود کامل شدن قوت نظریه و قوت
عملیه بقدر طاقت بشریه بیان این سخن آنست که کمال نوع انسان در دو امر است
یکی آنکه ادراک بکند و علم بچیزها بهم رساند و اعتقادات درست موافق حق
تحصیل کند دوم آنکه اخلاق کامله و اعمال فاضله تحصیل نماید و تحصیل اول
بقوت نظریه میشود که او بکمال برساند و تواند مقدمات ترتیب داد و نتایج
گرفت و تحصیل دوم بقوت عملیه است که بکمال برسد و بعد از دانستن آنکه
کدام صفت خوبست و کدام بدست و کدام عمل پسندیده و کدام کار زشت
است نفس را متصف باوصاف لایقه مثل عدل و کرم و شجاعت نماید و از
صفات ذمیمه مثل جور و بخل و جبن باز دارد و اینها است آنکه خود بکند و چون

بکمک

بکمک قوت نظری و قوت عملی بر وجه اتم بعد از اینها ادراکات مقصود در تحقیق شده که بحسب
طاقت بشریه و از آنچه ذکر شد ظاهر شد که حکمت بر دو قسم است یکی آنکه بکمال قوت نظریه حاصل
میشود و از آن حکمت نظریه خوانند دوم آنکه بکمال قوت عملیه باو حاصل میشود و از آن حکمت عملیه
گویند و حکمت نظریه بر سه قسم است چه بحث در آن یا از احوال موجودات غیبیه و مانند آن
یا از احوال اجسام و اموریکه تعلق باجسام دارد که طبیعت جسمیه را در آن مدخل باشد
یا غیر آن اول حکمت الهی دوم حکمت طبیعی سیم حکمت ریاضی و حکمت عملی هم بر سه قسم است چه
غرض در آن یا کیفیت تحصیل اخلاق خوبست و آنرا علم اخلاق گویند یا کیفیت سلوک
با اهل منزل و شناسایی آنهاست و آنرا علم تدبیر منزل است یا کیفیت ضبط و نسق بلاد
و آنرا علم سیاست مدنیه و درین رساله اکتفا بعلم الهی و طبیعی میشود و چون بعضی مسائل الهی
توقف بر مسائل طبیعی دارد و طبیعی بفهم اقربست ابتدا بعلم طبیعی مناسبت و در علم طبیعی
چند مقصد است مقصد اول در معنی جسم و تحقیق بعضی از احوال او و آن مشتمل است
بر مقدمه و دو مطلب مقدمه در تقسیم مدرکات جسم و غیر آن باید دانست که هر چه در
ذهن در آید و ادراک او بشود یا موجود شدن و بهم رسیدن نظر بذات او واجب است
که عقل تجویز نیستی بر او میکند یا موجود شدن نظر بذات او ممتنع است که عقل

گوییم هر چیزی را ملاحظه کنند یا وجود و عدم هر دو بر ذات او جایز است و ذات او لا نه لذاته
اقتضا دارد و نه از نیستی قسم اول واجب الوجود است و قسم دوم ممتنع الوجود و قسم
سیم ممکن الوجود است و ممکن الوجود منقسم بر دو قسم میشود چه ممکن یا در وجود خود محتاج
محتاج بمحل نیست که در او بهم رسد یا نه قسم اول عرض و قسم دوم جوهر است و جوهر
یا قابل اشاره حسیه است که ذو وضع باشد که در مکان جا دارد یا نه قسم دوم مجرد
است و قسم اول که جوهر مادی است یعنی یا قابل قسمت بوجهی از وجوه است
یا قابل قسمت در هیچ جهت نیست آنرا جوهر فرد و جزء لا یتجزی گویند و قسم اول که قابل
قسمت است یا قابل قسمت در یک امتداد است یا در دو امتداد یا در سه جهت و سه امتداد
اول خط جوهری دوم سطح جوهری و قسم سیم که قابل قسمت در سه جهت بهم برسد هرگاه
قبول قسمت بالذات کند جسم است پس ظاهر شد که جسم جوهری است که قابل ابعاد
ثلثه باشد که طول و عرض و عمق است و مراد با ابعاد ثلثه سه خطی است که با یکدیگر تقاطع
بزاویه قائمه کنند باشند و توضیح همین است که خطی فرض کنیم اول و او را
طول نام گذاریم و بعد از آن خطی فرض کنیم که با این خط تقاطع کند بزاویه قائمه
بنوعی که از این تقاطع بهم رسد مساوی باهم باشند مثل این ـلـ و این خط

دوم را

[illegible]

دوم را عرض گوییم و بعد از آن خطی فرض کنیم که بر همین نقطه تقاطع قائم شود بر هر دو
که با این دو خط بهم رسانند باهم مساوی باشند و این خط را عمق گوییم مطلب اول
در تحقیق حقیقت جسم و این مشتمل است بر چند فصل فصل اول در نقل مذاهب اهل علم
در حقیقت جسم بدانکه جسم یا بسیط است یا مرکب بسیط آنست که از چند جسم
بهم رسیده نباشد و یک جسم باشد و مرکب آنکه از چند جسم بهم رسیده باشد مثل یاقوت که مرکب است
از اجزای آبی و خاکی و بادی و آتشی و هر یک جسم جداگانه‌اند مثل کرسی که مرکب است از
قطعهای چوب و هر یک جسم جداگانه‌اند و در تحقیق حقیقت جسم بسیط چند مذهب است
یکی آنکه جسم هیچ جزء موجود ندارد و متصل واحد است چنانکه حس که ملاحظه میکند
هیچ جزء در او نمی‌یابد و این مذهب افلاطون و حکمای اشراق است و از حکمای اسلام
شیخ المحققین خواجه نصیر با این قائل شده دوم آنکه مرکب از دو جزء است یکی
هیولی دوم صورت و صورت متصل واحد است و قابل انقسام و قسمت او یکجا منتهی
نمیشود بلکه هرقدر که قسمت شود باز میتوان قسمت نمود و این مذهب ارسطو و
حکمای مشائین است و شیخ الرئیس با این قائل شده مذهب سیم اینست که جسم بالفعل جزء
ندارد و قابل انقسام است اما انقسام آن بحدی میرسد که دیگر قسمت نمیتوان نمود

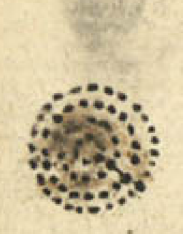
واین مذهب شهرستانی و بعضی از حکماست چهارم آنکه جسم متصل نیست بلکه مرکبست
از اجزائی که هیچیک از آنها قابل قسمت نباشد و آنها را جوهر فرد و جزء لایتجزی
گویند و عدد اجزائی که جسم از آنها مؤلف شده متناهی است و این مذهب اکثر متکلمین است
پنجم مذهب نظام که همین گوید قائل شد اما عدد اجزا را غیر متناهی میداند و در تقسیم
از حکما قایل شده باینکه اجسامی که ما احساس میکنیم بسیط نیست و مرکبست از اجسام بس
چند کوچک و صلب که هر یک از آنها قابل انفکاک نشوند و در وهم منقسم
میشوند اما قابل بریدن و شکستن و کوفتن نباشد و از آنچه ذکر شد ظاهر شد
که متکلمین و نظام بجزء لایتجزی قایلند و شهرستانی اگرچه جزء بالفعل موجود نمیداند
اما قایل است که انقسام بجائی میرسد پس هرگاه جزء لایتجزی باطل شد ظاهر میشود
که این سه مذهب باطل است **فصل دوم** در ابطال جزء لایتجزی و بیان عدم
ترکیب جسم از آن و ابطال جمهور قائلین باآن و مراد از جزء لایتجزی چنانکه گذشت
جوهریست که قابل اشاره حسی باشد و بهیچ وجه قابل قسمت نباشد نه اولا و نه ثانیا
و آنست که قسمت واقعه بر جسم بر چهار نوع است یکی آنکه بر نفوذ آلتی که در
جسم نفوذ کند آن جسم پاره شود و این را کسر و شکستن گویند مثل آنکه چیزی
بشکنیم

بشکنیم دوم آنکه بسبب آلتی که در او نفوذ کند پاره شود و این را قطع و بریدن گویند
مثل آنکه بکارد چیزی را ببریم سیم آنکه قوت واهمه در او دو جزء فرض کند و تعیین
کند که آن مثلا آن جزء است و این فلان جزء و این را قسمت وهمیه گویند چهارم آنکه
عقل حکم کند که این دو جزء دارد هر چند که وهم جزءها را از هم تمیز ندهد و این
را قسمت عقلیه گویند پس گوئیم که در ابطال جسم از اجزای مذکوره چند دلیل است
اول آنکه اگر جسم مرکب از جواهر فرده بعینه بشریان جزئی که در میان دو جزء واقع
شود حال او از دو وجه بیرون نیست یا این دو جزء که در دو طرف واقعند
با یکدیگر ملاقی و متصل اند یا ملاقی و متصل نیستند و هر دو شق باطل اما شق اول از جهت آنکه
اگر ملاقی و متصل اند پس باید که یک طرف جزء وسط متصل و ملاقی بیک جزء بعینه غیر
طرف دیگرش ملاقی و متصل بجزء دیگر بعینه غیر این طرف وسط غیر آن طرف است بعینه
غیر پس جزء وسط بالضروره منقسم شده و چون هر فرد جوهر فرد جزء هم در مقدار
میشود هم قابل قسمت خواهد بود و اما بطلان شق دوم که ملاقی و متصل نباشند گویم
اگر ملاقی و متصل اند پس باید که جزء اوسط تداخل در طرفین متصل باشد و مقدار
سه جزء با آن مقدار یک جزء بعینه غیر و هیچ زیاد نشده باشد و تداخل باطل است

اما اولا از راه بدیهه چه عقل بالبدیهه حکم میکند که سه جزء که هر یک مقداری
داشته باشد هرگاه جمع شوند مقدار مجموع این سه بیشتر از مقدار دو جزء از آن خواهد بود
و اما ثانیا از جهت آنکه هرگاه جزء دیگر با طرف متصل سازیم که جزء طرف وسط
شود حال از دو بیرون نیست یا باز تداخل نموده اند یا نه اگر نه نموده اند حکم شق
اول خواهد داشت که گذشت و اگر تداخل نموده اند پس حجم چهار جزء بیشتر از
حجم دو جزء نشده باز جزء خامس اضافه و اعاده سخن نمائیم تا لازم آید که اگر صد هزار
جزء اضافه کنیم باز حجم زیاده نشود و همان حجم دو جزء باشد و این به بدیهه عقل باطل است
دلیل دیگر آنکه اگر جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی باشد لازم می آید که هرگاه متحرکی
حرکت بطی نماید و صد جزء راه را طی کرده باشد متحرکی که بسرعت تمام حرکت نماید باو نرسد
چه ظاهر است که سریع باید جزء جزء مسافت را قطع کند تا قطع مسافت نماید و بطی نیز
پس گوئیم که سریع یک جزء را اگر قطع نموده بطی خالی نیست یا حرکت میکند یا کمتر از جزء
قطع میکند یا یک جزء قطع میکند یا بیشتر از جزء قطع میکند و حرکت نکردن باطل چه
حرکتش محسوس است و اگر کمتر از جزء حرکت میکند پس انقسام جزء لازم آید و خلاف
است که در یوقت جزء نصف مثلا خواهد داشت و مقدار نصف نصف مقدار

کل

کل خواهد بود پس جزء قابل قسمت باشد چه نصف خواهد بود و این خلاف فرض است
چه فرض این است که جزء قابل قسمت نیست و اگر در دقیقه سریع یک جزء قطع کند بطی یک جزء یا
بیشتر قطع کند پس مسافت میان سریع و بطی همیشه صد جزء است یا زیاده خواهد شد
پس باید که سریع به بطی نرسد و این باطل دلیل دیگر آنکه هرگاه آسیا حرکت کند
یک جزء از طوق بزرگ که محیط باسیاست نشان کنیم و خطی از آن بطوق کوچک
آسیا بکشیم گوئیم که شک نیست که جزئی که بر طوق بزرگ است باید که جزء مسافت را
قطع نماید تا در دقیقه دور تمام شود بقدر طوق بزرگ حرکت کرده است پس هرگاه جزئی
که بر طوق بزرگ طرف خط است یک جزء از مسافت قطع کند جزئی که بر طوق کوچک است
یا یک جزء قطع میکند یا زیاده تر یا کمتر یا ساکن میشود اگر یک جزء قطع میکند تا دور تمام شود



لازم می آید که طوق بزرگ و طوق کوچک مساوی باشند چه اجزاء طوق بزرگ و
اجزاء طوق کوچک مساوی خواهند بود و اگر زیاده حرکت کند باید طوق کوچک بزرگتر
از طوق بزرگ باشد چه اجزاء او زیاده از اجزاء طوق بزرگ است و اگر کمتر از جزء
حرکت میکند باید جزء منقسم شود و اگر ساکن میشود باید که اجزاء آسیا از یکدیگر
جدا شوند و این باطل متکلمین بر اثبات جوهر فرد استدلال نموده اند که هرگاه

کره حقیقی را بر روی سطح مستوی بگذاریم البته با او ملاقات کند بامری که قابل قسمت
نیست چنانچه در علوم ریاضیه ثابت شده و بعد از آنکه کره را حرکت دهیم بعد از حرکت
البته بجزو دیگر ملاقات کند و این جزو نیز قابل قسمت نیست و این جزو باید متصل
بجزو اول نباشد چه متحرک از جزو اول بجزو دوم آمد و در ما بین این دو جزو
اگر چیزی بوده باشد که متحرک اول با او رسد و بعد از آن بجزو دوم برسد همچنین
حرکت میدهیم تا تمام این سطح را طی نماید پس لازم می آید که این سطح که کره طی نموده مرکب
از اجزاء لا یتجزی باشد بعضی گفته اند که دلیل ذکر کره و سطح مستوی از باب تمثیل است والا
هر چیز که او را نقطه باشد مثل مخروط و گوشه جسم مکعب هرگاه بر سطحی حرکت نماید
همین حکم خواهد داشت و جواب از این دلیل آنست که کره را هرگاه بر سطح
بگذاریم ملاقات با او بنقطه نماید و نقطه عرض است که قابل قسمت بهیچ وجه
نیست و جوهر نیست که جزو لا یتجزی باشد بعد از آنکه او را حرکت دهیم در تمام زمان
حرکت ملاقات با آن سطح بخطی نماید و همچنین نیست که بعد از نقطه اولی نقطه
بعد باشد و تمام سخن در تحقیق این سخن در فصل حرکت و زمان مذکور خواهد شد
و باید دانست که هرگاه ظاهر شد که جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی نیست پس

سطح

سطح و خط نیز مرکب از امور غیر منقسم و غیر قابل انقسام نباشند نخواهند بود اگر
سطح جسم مرکب از امور غیر منقسم مثل نقطها بعضی با بعضی متقابل هر نقطه چند از جسم خواهد بود
فصل سیم
که لا یتجزی باشد و در بحث حرکت و زمان واضح تر از این بیان خواهد شد انشاء الله
در بیان ابطال قول بهیولی و صورت و تحقیق مطلب آنست بدان که بعد از آنکه بطلان جزو
لا یتجزی بیان شد ظاهر شد که جسم واحد قسمتش بحدی نمیرسد که دیگر در وهم فرض جزو
نتواند نمود یا عقل حکم نکند که او نصف دارد و نصفش هم نصف دارد پس اما جسم
عبارت از همین متصل است یا امر جوهری متصل قائم و حال در جوهر دیگری است که آنرا
هیولی و ماده نامند ارسطو و حکمای مشائین باین قائل شده اند و دلیل بر مدعای خود چنین آورده اند
که هرگاه جسمی را منقسم سازیم مثل آنکه آبی در کاسه باشد و او را دو حصه کنیم آن آب
اول موجود نیست چه این دو آب است و آن یک آب بود پس شد آن کاسه که این دو نصف
آب آن آب اول است و همچنین بدیهی است که آن آب اول معدوم شده
و بالکلیه بر طرف نشده و این دو آب از کتم عدم بوجود نیامده اند پس ماند که
آن آب اول بعضی موجود و بعضی معدوم شده باشد آن چیزی که در این

اتصال و چون انفصال موجود نیست هیولی ولیکن چون که معدوم شده صورت او خواهد بود
پس جسم مرکب از هیولی و صورت خواهد بود **جواب** ازین دلیل آنست که اتصال و انفصال
دو صفتند که وارد جسم میشوند و ذات جسم نمیشوند و از زوال اینها جسم متبدل نمیشود
شود بلکه چنانچه جسمی که اول سفید بود و او سیاه شود شکی نیست که این جسم کما
حقه باقیست و صفت سفید رفته و سیاهی بهم رسیده پس چنانکه درین صورت جسم کما
حقه باقیست و شخص دیگر نشده همچنین هرگاه جسم متصل را دو پاره سازیم
شخص این جسم باقیست و وصف اتصال رفته و وصف دیگر حاصل شده **دلیل**
بر ابطال قول هیولی آنکه اگر جسم مرکب از هیولی و صورت نیست هرگاه جسم را
نقشی با الوان مختلفه و صورتهای رنگارنگ سازیم شکی نیست که این رنگها و آن
صورتها و نقشها عرض اند و محل میخواهند و محل آنها یا خارجیست یا هیولی
خواهد بود یا صورت یا مجموع هر دو شق اول باطل چه هیولی امریست مبهم
در وجود بالفعل او باعتبار صورتست و این عرضها امور موجود بالفعل و ممتاز
و مشخص اند و محل امر بالفعل و ممتاز امر مبهم نمیتواند بود پس ماند که محل
آن اعراض صورتست یا مجموع هیولی و صورت پس هرگاه اندکی از
ان

آن جسم پاره کنیم بنا بر مذهب صورت معدوم میشود و همچنین مجموع هیولی و صورت
معدوم چه صورت که جزو مجموعست معدوم شده و هرگاه جزو معدوم شد کل
معدوم خواهد بود پس هر دو احتمال محل آن رنگها و نقشها برطرف و معدوم شده
و بعد ازین بیان خواهیم نمود که محل که معدوم شود عرض که درین حلول کرده معدوم میشود
پس لازم می آید که هرگاه اندکی ازین جسم پاره کنیم کل آن رنگها و نقشها معدوم شوند
رنگها و نقشهای دیگر از عدم بوجود آیند و این خلاف بدیهه است چه هر صاحب عقل
که بینی حکم میکند که این همان رنگ و همان نقش و صنعت فلان نقاش است پس قول هیولی
باطل شد **فصل چهارم** در ابطال مذهب ذیمقراطیس که عبارت از آنست که هر
جسمی که می بینیم بسیط نیست بلکه مرکبست از اقسام صغار صلبه که این اجسام قابل بریدن
و شکستن نمیشد و اما وهم در آن اجزا می تواند یافت و عقل حکم میکند که نصف
دارد و نصف او نصف دارد و همچنین و دلیل بر حقیقت این مذهب از ذیمقراطیس
نشده که ذکر شود **دلیل** بر بطلان قول ذیمقراطیس که هرگاه دو جسم صغیر صلب بهم ملحق شوند
در یکی از آن دو جزو فرض کنیم یکی را الف و دیگری را با نام کنیم گوئیم این دو جسم
و اجزای این دو جسم چون یک نوع اند آنچه بر یکی جایز باشد بر دیگری جایز خواهد بود

چه هرکاه اموری چند از یک نوع باشند انچه بریکی جایز باشد بر دیگری جایز خواهد بود پس
کوییم چنانکه ان جسم از جزوی که با نام کذاشتیم جدا و منفصل شده بر الف که از
نوع این جسم است جایز خواهد بود که از با جدا شود پس ظاهر شد که طبیعت جسمیت
از جدا شدن اجزا ابا ندارد و اکر نشود بسبب مانع خارجی خواهد بود و درین
سخن بسیار است که این مختصر کنجایش ذکر ان ندارد مطلب دوم در تحقیق بعضی
از احوال جسم و درین چند فصل است فصل اول در تناهی ابعاد کوییم ابعاد جسمانیه
متناهیست از همه طرف و محالست که ابعاد الی غیر النهایه رفته باشد بدلیل انکه بعد اکر
غیر متناهی باشد از یکطرف فرض میکنیم خط ا ب که ابتدای ان از
الف است و مفروض انکه الی غیر النهایه رفته پس یکقدری از او از جانب الف
جدا کنیم مثل ا ب کوییم که شک نیست که خطی که از نقطه الف الی غیر النهایه رفته بود
زایدست بر خطی که از نقطه با الی غیر النهایه رفته بود پس هرکاه توهم کنیم که خطی که
از نقطه با الی غیر النهایه رفته منطبق شود بر خطی که از نقطه الف الی غیر النهایه
رفته باینطریق که نقطه با بر نقطه الف منطبق شود و خط بر روی خط بکشد حال
از دو بیرون نیست یا خطی که از نقطه با رفته همیشه میرود و اخر نمی شود یا انکه
منقطع و اخر میشود اول باطل است لازم می اید که این دو خط مساوی هم باشند و
ان

ان خلاف بدیهیست پس باید که منقطع شود پس لازم اید که متناهی باشد چه از برای او
اول و اخر بهم رسید و لازم اید که خطی که از نقطه الف بر دیگر رفته هم متناهی باشد
چه زیادتی او بر خطی که از نقطه با بر دیگر رفته بود بقدر الف با بود و زاید بر متناهی
بقدر متناهی متناهیست و این دلیل مخصوص بطلان ابعاد غیر متناهیه نیست بلکه در غیر
این نیز جاریست چنانکه خواهد آمد و این را برهان تطبیق کویند دلیل دیکر موقوف
بر تمهید دو مقدمه است یکی انکه هرکاه مقداری ممتد باشد و ما از ان مقدار قدری را
مثلا جدا کنیم و نام ان را الف کذاریم و باز مثل ان قدر را جدا کنیم و نام ان را با کذاریم
و باز جدا کنیم بهمان قدر و نام ان را الف کذاریم و باز مثل ان را جدا کنیم و نام ان را با
کذاریم و همچنین تا اخر الف با قرار دهیم که هیچ الف نامی نباشد که با نامی بعد از آن کذاشته
باشد هیچ شکی نیست که مجموع الفها مساوی مجموع باها خواهند بود یکی ازینها نصف
ان بعد ممتد خواهد بود خواه مع الاجتماع ملاحظه کنند و خواه مع التفرق چه مقدار
مجموع مجموع مقادیر اجزاست خواه مجتمع باشند خواه متفرق مقدمه دوم انکه هر مقدار
که او نصف داشته باشد از ابتدا اکر ملاحظه کشیده شدن ان مقدار بنماییم اول
نصف اول خواهد بود تا نصف اول تمام نشود شروع بنصف ثانی نخواهد شد

و تا مجموع هر دو نصف حاصل نشود مجموع مقدار حاصل نشده خواهد بود بعد از تمهید
این دو مقدمه گوییم هرگاه بعد از نقطه جیم مثلاً الا غیر النهایه برود مثلاً ذراعی
ج ا ا ا ب
بقدر ذراعی که متصل به ج باشد باشد را
الف و ذراعی که متصل به و باشد باشد را با میگذاریم و ذراع دیگر متصل به
با را باشد را الف میگذاریم و ذراع متصل با و را باشد با میگذاریم پس عقل
بحکم کالحکم میکند که حال از دو بر فرض ممتنع است یا هر قدر که الف بهم رسد با بهم رسد
یا یک الف نامی حاصل میشود که بعد از آن با نامی بهم نمیرسد اول مجموع مقادیری که
نام هر یک الف بخواهیم مساوی مجموع مقادیر نیست که نام هر یک با است و مقدار مجموع
الفها مساوی مقدار مجموع باهاست و هر یک نصف خط مفروض شدند و بر تقدیر
ثانی لازم می آید که خط مذکور بالف افق منتهی شود و آن خط متناهی شد چه آخر
نقطه جیم و آخرش الف افق خواهد بود و هر چه اول و آخر داشته متناهی است و بر تقدیر
اول گوییم که مجموع مقادیر الفها نصف خط مفروض و مجموع مقادیر باها نصف
دیگر اوست چنانچه معلوم شد پس عقل هرگاه بنظر اجمالی ملاحظه کند حکم میکند که
این خط از نقطه ج که پیش رفته الا غیر النهایه مجموع الفها در لیس میان

با

با تمام می شود و نوبت به باها نمیرسد یا هر قدر که میرود الفهاست و هر گز نوبت
به مقادیر باها نمیرسد پس بنا بر فرض اول مقادیر الفها که تمام شد باید که همانی
بشود چه اولش نقطه ج و آخرش نقطه است که الفها را با و منتهی شده و اول باهاست
و هر گاه لیس مقادیر متناهی شد مجموع مقادیر باها هم متناهی شود چه مساوی اوست و مجموع
خط نیز متناهی خواهد بود چه مرکب از دو متناهی متناهی است و بنا بر فرض ثانی
باید که این خط هر چند که برود الفها باشد و بحکم مقدمه ثانیه هرگز شروع بنصف ثانی
نشده باشد و تمام این خط که الا غیر النهایه میرود الفها بوده باشد و خط مفروض اول
حاصل نشده باشد و این خلاف فرض است و همچنین محذورات دیگر لازم می آید که حواله
به اذهان عالیه شد و این دلیل با دنی تصرف در غیر ابعاد نیز جاریست دلیل سیم
هرگاه ابعاد الا غیر النهایه برود مثلاً از نقطه مثل نقطه الف دو خط بر شکل دو
ساق مثلث پر فرض کنیم بی نهایت و از ساقین از آن دو خط مقداری چند مساوی جدا کنیم
مثل اب بج جد ده و از نقطه ب بخط دیگر که الف است و صل
کنیم و همچنین از نقطه ج و نقطه د خطوط اخراج کنیم بخط الف بر موازات
یکدیگر و از برای توضیح فرض کنیم که این دو ساق چنین دو رشته اند که خط اب

بقدر یک ذراع که رفته بود ماهین ده ذراع شده پس خط اب نصف خط ب
زاست وهمین سیاق است این خطها از یکدیگر جدا میشوند و تا بی نهایت که امر خط
هر قدر که میروند کشاده تر میشوند و بعد ماهین ایشان زیاد میشود و در علم ریاضی ظاهر شده
که این خطها که موازی یکدیگر باشند نسبت هر یک از انها بدیگری مانند نسبت
انچه بیش که واقع شده میان نقطه الف مثلا و طرف این یک با انچه واقع شده
میان نقطه مذکوره و طرف دیگر است پس چنانچه خط اج ضعف خط اب است
خط ح ط ضعف خط ب ز است وهمچنانکه خط اد سه برابر خط اب است
خط د سه برابر خط ب ز است وهمچنانکه خط ب ز ده برابر خط اب است
خط ح ط ده برابر خط اج است وهمچنانکه خط ح ط ده برابر الف ج است
خط د ده برابر خط اد است وهمچنین پس هر قدر که اب میرود بعد ماهین
ده برابر میشود پس هرگاه خط اب الی غیر النهایه برود بعد ماهین که ده برابر
خط اب است نیز غیر متناهی بلکه ضعف غیر متناهی خواهد بود و خط ماهین
تا بی نهایت که یک طرفش بخط اب است و طرف دیگرش بخط از منتهی میشود
پس لازم می آید که بعد ماهین که غیر متناهی بلکه ده برابر غیر متناهی است محصور میشود

ده برابر شد و این محال واضح البطلان است و اکثر برهان کلام است فصل در بیان تماثل
اجسام و دیگر صور نوعیه بدانکه اجسام تمام شریکند در یک حقیقت که بر همه صادق است
که جوهر بوده که قابل ابعاد باشند وصفات چند هست که همه اجسام در این منقسمند مثل شامل
ابعاد و شکل داشتن و غیر اینها و اختلافات چند نیز هست که دارند چنانچه شماهستی که آتش
گرم و اب سرد است و غیر اینها و این اختلافات با جهل حقیقت مشده میشد چرا اگر حقیقت یک اقتضای
گرمی میکرد بایستی همه اجسام گرم باشند و اگر اقتضا سردی میکرد بایستی همه سرد باشند پس اختلاف
اجسام در صفات مشتمل بغیر طبیعت جسمیه خواهد بود و مذاهب مشهوره در این مسئله سه مذهب است
اول مذهبی است که بسیاری از متکلمین مثل اشاعره و غیر ایشان بان قایل شده اند و ان
اینست که همه اجسام یک نوعند و اثار مختلفه ندارند و نسبت آتش بگرمی و سردی نسبت نهایتی
عادت الهی چنین جاری شده که آتش بجا برسد حقیقتاً او را بسوزاند با آتش هیچ بجای که برسد
حق تعالی انجا بر سوزش کند و اب را در اینها دخلی نیست و بر این قیاس سایر اجسام مذهب دوم
مذهب حکمای اشراقیست که قایلند بانکه اجسام متحد بالنوعند و اوصاف مختلفه دارند و این
افعال از اجسام و اوصاف صادر نمیشود بلکه نفوس مجرده و ملائکه مقدسه موکلند بر ایشان
که ایشان بر ان ترتیب کنند وان اثار را ایجاد در نمایند مذهب سیم مذهب حکمای مشائین است که هر یک از این

اجسام را صورتیه یا نفوعیست و این اجسام انواع مختلفند و هر نوعی از آن بسیط و مرکب
آثاری و خواصی است که بطبیعت ایشان منسوبست پس سخن در بیان دو مقام تمام میشود مقام اول
در تماثل اجسام و اختلاف نوعی ایشان ظاهر اینست که اجسام در اصل جسمیت مشارک اند
و متماثل و در صور نوعیه مختلف باشند و انواع مختلفه در اجسام بعضی از آثار شرکت در جسمیت
حقه محتاج به بیان نیست چه اگر در جوهر قابل ابعاد ثلاثه شرکت کنند و همچنین همه شرکت کنند
در اوصاف بسیار مثل تناهی و قبول شکل و مکان و وضع داشتن و غیر آن و حدس
حکم میکند که البته باید که اجسام در امری شرکت باشند که منشاء این امر مناط و مظهر این آثار مشترک
و لا اقل در صور نوعیه چنانکه ظاهر نیست که آثار و اوصاف اجسام را خواه بسیط
و خواه مرکب عقل در غایت اختلاف می بیند و آثار مختلفه بر حصول اینها مترتب
میشود خواه فاعل اجسام را دانند و خواه نه و حدس حکم میکند که البته اینها یک
نوع نیستند و حق ظاهر همین است که اکثر دارند بالکمونیه داشتن غایت پنهانیست اما مذهب
اشاعره دو دلیل از ایشان نقل شده دلیل اول آنکه اعراض اجسام متساوی باشند
همه اجسام بهم مشتبه میشوند مثلا اگر همه اجسام سیاه باشند و یک شکل و یک قدر
و یک بو و یک مزه باشند و غیر آن بهم مشتبه و مشتبه میشوند و این نشان آنست
که نوع واحد باشند و فرق اینها باعراض بعضی است جواب از این دلیل

بد و طریق اتفاقی شود اول آنکه این فرض محال است که صفات همه اجسام مثل هم باشند
و ممکن نیست که همه صفات شانیه که مشاهده میشود از ایشان مبین شود و متصف بیک وصف
بهم باشند جواب دوم آنکه شاید بعضی باتصاف بصفات یکدیگر بهم مشتبه شوند و بعضی در مقام
یکنوع گفته اند که کل اجسام عالم را تتبع نکرده و دیده اند که با وجود تمام در صفات بهم
مشتبه شده اند و قبل از آن بعنیر اند نمکین و دیگر ندیده بر دیباکها بیش دلیل دوم آنکه
اجسام در قبول اعراض متساویند یعنی هر جسمی بهر عرض که فرض کنی ممکن است که متصف
شود پس اگر همه متساوی در حقیقت نمی بودند بایستی از بعضی صفات ابا کنند جواب از این
دلیل مثل دلیل سابق است که از کجا معلوم شد که همه صفات بر همه اجسام جایز است شاید که
بعضی بعضی صفات ممتنع باشد مقام دوم در کیفیت صدور آثار از اجسام اما قول اشراقیین که اکثر
از ظاهر مدعی است این است حاصل میشود عمده کلام ایشان در مقام دوم و مقام اول مکاشفه است
که چنین منکشف و ظاهر شده و بعضی از ایشان که شرع متین مقدس متمسک استدلال با حادیث
که از اهل بیت عصمت و ائمه اطهار منقول است مثل حدیثی که منقول است که کسی فرموده آن ملکی
ملکا حتی آن ملک قطره شترال فی ... ملکا نیز نزول فرموده یعنی هر چیزی را فرشته است
که موکل بر او است حتی آنکه قطره که از آسمان نازل میشود فرشته است که با او نازل

میشود و اقوال جمعی از متکلمین که افعال را ابتداء بمختار و قادر مختار منسوب میسازند و دلیل ایشان
ظاهر است و احتیاج ببیان ندارد **قول** حکما و رشادین که افعال را بطبایع نسبت میدهند
انست که چون مشاهده میکنیم که طبایع آثار مختلفند چنانکه سنگ را میبینیم که میل بسفل
دارد و اتش میل ببالا دارد و سقمونیا اسهال صفرا میکند و هلیله قبض و غیر آن از
اموری که از حصر بیرونست و همه کس این افعال را بانها نسبت میدهد و حدس حکم بصدور
این افعال از این اجسام میکند و چون همه در جسمیت شریکند و آن علل مختلفه از انها سر
میزند پس این افعال با صل جسمیت نسبت نمیتوان داد بلکه باید در هر جسمی امری خاص بهم رسد
که منشاء این اثر شود و ان عبارت از طبیعت و صور نوعیه است اینها که مذکور شد
کلمات مذکوره در کتب است که نقل شده و مسئله در غایت اشکال است اما انچه اقرب
بصواب بنظر میاید انست که گوئیم اگر مراد جمع متکلمین انست که نسبت سنگ به بالا رفتن
و بپایین امدن مساویست و قادر مختار همیشه او را بجهت سفل میبرد و او را میل بسفل
نیست و همچنین در بسیار اشیاء خروج از انصاف بلکه خلاف بدیهه عقل است
و خصوص دلالته برین ندارد و نسبت افعال باجسام نیز در بسیاری از انها واقع شده
و اگر مراد حکما و رشادین انست که طبایع فاعل تمام این اثارند و مستقل در فعل

حقه

حقه ان نیز البته غلط است چه افعالی که مشاهده میشود در بسیاری از انها عقل حکم میکند که
فاعل آن شعور و ادراکی داشته و بر طبق حکمت و مصلحتی این فعل را کرده و طبیعت بی شعور
و ادراک نمیتواند که منشاء این افعال شود و بر فرض که طبایع شعوری داشته باشند چنانکه
بعضی خیال کرده اند ثابت نمیشود که منشاء این افعال توانند شد البته علاوه بر انکه این
افعال لازم طبایع این اجسام است دلیل ندارد بلکه چنانکه سنگ میل بزیر دارد و بتقدیر
او را بالا میتوان انداخت همچنین اتش خواهش سوزانیدن دارد و این اثر ازو بتقدیر و غلبه
بر طرف میشود چنانکه در حکایت حضرت ابراهیم ع وارد شده بلکه ظاهر انست که اجسام را
میل و خواهش بامور مختلفه است و صفات متعدده بحسب طبع حاصلست و بعضی از انها
صفات حکمتست که لازم ذات شی است چنانکه تحیز لازم اصل جسمیت است و بعضی کمال زاید
کمالست و بعضی دیگر را طبیعت خواهش دارد اما انفکاک ازو ممکنست و این دو
قسم است یکقسم انکه بقوت بشری بحسب نوع سلب نمیتوان نمود مثل سنگ را که به بالا میاندازیم
و قسم دوم انکه قوت بشریه بحسب نوع رفع ان نتوانند و سلب ازان منقص بقوت الهیه
و بعنوان اعجاز میشود و این قسم گاه است که بشر را این قوت عنایت میشود که
کنند ان در حیز و گاه حکما را میسر نمیشود که این کار را بکنند چنانکه بر داشتن انهار

نوم لوط واقع شد و گاه بدفع و باطن تشر و ملک میشود چنانچه در نهایت تشریح دو
واقع شد پس از آنچه گفتیم ظاهر شد که طبیعت میل و خواهش بصدور آثار چند دارد
اما در بعضی امر مستقل نیست و تکلف آثاری که بحسب ظاهر از لوازم او میدهند بمراتب بر آن است
بعنوان معجزه معلوم شد و بعضی از افعال مثل حفظ اعضا رشان و نظایر آن بیک
نیست که فعل طبیعت نیست و فعل فاعل مختار است و بعضی افعال که اول ذکر شد که فعل
طبایع قوی از بعد بدفع لطف فاعل مختار صادر میشود و در لطایف بعضی از متکلمین
و حکما همین است و هر که در سنه و اقوال حکما نسبت داده اند که افعال را اثر طبایع
نسبت میدهند منشا شبه ای است که از ظاهر عبارت شان فهمیده اند و محققین ایشان
مثل شیخ فارابی و غیر او تصریح نموده اند که طبایع و نفوس را و غیر آن که فاعل میگوییم
سایه است و مراد ما نیست که اینها شرط و سبب چند و فاعل بغیر از حق تعالی
نیست بعضی غیر اهل تحقیق آن از عبارات ایشان که عقاید غلط داشته باشند و بعضی اعلم بالصواب

فصل در بیان شکل مقدمه شکل اینست که عارض جسم میشود باعتبار احاطه
یک حد یا بیشتر و از جهت توضیح این تعریف باید بیان کنیم که حد عبارت از انتها
است که شی بان منتهی میشود مثلا خط یک زرع نقطه که در آخر زرعش خط باید

مثل

شده و خط چون همین طول است و عرض و عمق ندارد حد و نهایت او نقطه است و سطح
و سطح چون طول و عرض دارد ممکن نیست که انتهای امتداد او بیک خط منتهی شود چون
دایره و گاهی شود که بزیاده منتهی شود مثلا به سه خط منتهی شود چنانچه در مثلث یا بچهار خط
چنانچه در سطح مربع و امثال خطوط نهایت و حد او خواهد بود و جسم چون طول و عرض
و عمق دارد ممکن نیست که هر امتداد او بیک سطح منتهی شود چون جسم کره و ممکنست
که بسطوح متعدده منتهی شود مثل مکعب و غیر آن چون این مقدمه ظاهر شد گوییم شک
نیست که چون عدم تناهی ابعاد محال است هر جسم البته شکلی خواهد داشت و شک نیست
که هر مقدار که دوری مثل کره سازیم شکلی خواهد داشت و هرگاه قطعه کنیم شکل
دیگر خواهد داشت و جسم همان جسم است پس ظاهر شد که هیچ شکل لازم جسم است
که هیچ جسمی نیست که تواند بدون شکل موجود شود و شکل خاص در هر جسمی لازم نیست
بلکه میتواند که این شکل برطرف شود و جسم بحال خود باشد پس گوییم شکل دو
قسم است یکی طبیعی یعنی طبیعت مقتضی آن میکند که اگر مانعی نباشد بان شکل باشد
دیگر قسری یعنی طبیعت خواهان او نیست اما بسبب قاسری بهم رسیده و حکما را عقیده

که جسم بسیط بشکل طبیعی آن کره است و استدلال بر این کرده‌اند که فاعل شکل طبیعی
جسم بسیط است در حقیقت بلی زیرا که او در هر یکی از این طبیعت و ماده واحد است یعنی طبیعت
و طبیعت یکیست و ماده جسم بسیط مختلف الحقیقه نیست و از فاعل واحد در قابل
واحد یک اثر است و هر شکلی بغیر از کره در اجزا اثرها مختلف میشود و ضعف این دلیل
ظاهر است و بعد از این در مقام لایق اشاره بوجوه بطلان این خواهد شد
دلیل دیگر تجربه است چه هرگاه آب را قطره قطره کنیم هر قطره بشکل کره میشود و در دریا
نیز تجربه شده که دو کشتی که از هم دور باشند میان ایشان حایلی و مانعی از دیدن
یکدیگر حاصل میشود وجوه دیگر از این آنکه در غیر آن حکیم یاقوت نبشته چه آتش اگر مانعی نداشته
باشد بشکل مخروط بالا میرود و زمین اگر بنفسه حرکت کند بشکل کره حرکت میکند
و آب هم اگر مثلا کوزه را راست کنیم بشکل کره پایین می‌آید فصل در جهت
معنی جهت سمتی است که منتهای اشاره بعضی جسمی نیست که اشاره بی‌نهایت نشده
میتوان نمود و هر جانبی جهتی خواهد بود پس جهات حصر ندارد اما در اسم جهات
شش جهت را اعتبار کرده‌اند یکی فوق و یکی تحت و یکی یمین و یکی شمال و یکی

قدام و یکی خلف و این شش جهت را اول در لوح اعتبار کرده‌اند چه در لوح
در وقتیکه بوضع طبیعی حیوان خیزد سمتی که بالای سر او است او را فوق گویند و سمتی که
بالای قدم او است تحت گویند و سمتی که در جانبی است که در اکثر اوقات قوی است
جانب راست و مقابلش را جانب چپ گویند و سمتی که بالای روی او است قدام و
مقابلش را خلف گویند و بعد از این در اجسام دیگر خیال این معنی میکنند و میگویند بالا و
سر فلک را چون دو دست راست و دست چپ این حتی در آن نیز این خیال بعضی فلک را
بشکل شخصی که سجده کند تخیل نموده‌اند که سر آن قطب شمالی و قدم آن قطب
جنوبی و جانب یمین آن مشرق و جانب یسار آن مغرب و فوق سمت بالا و تحت
سمت زمین و بعضی میگویند از این خیالات که میگویند که در وقت خواب پا
نکشند و چون جهات معتبره شش جهت است گوئیم چهار جهت از آن متغیر و متبدل
میشود چه اگر شخصی روی بمشرق کند مشرق قدام و مغرب خلف و جنوب یمین
و شمال یسار است و اگر برگردد و روی بمغرب کند مغرب قدام و مشرق خلف
و جنوب شمال و شمال یمین خواهد شد و دو جهت که آن فوق و تحت است تغییر و
تبدیل ندارد چه کسی را سر از بر کند هیچ یک از اهل فهم میگویند که زمین
بالای سر او است فوق است و آنکه بالای قدم او است تحت است بلکه همه میگویند

که پا بالا و سر زیر است پس ظاهر باشد که در هیچ جهتی یک تفاوت دارد با جهات دیگر فهمیده اند
و فوقیت را باعتبار محاذات محیط و تحتیت را باعتبار محاذات با مرکز میدانند

فصل در تحقیق مکان بعضی را عبارت از بعد میدانند که متمکن در و منطبق شده و
بعضی عبارت از سطح باطن جسم حاوی که احاطه بسطح ظاهر جسم محوی نموده میدانند مثلا
حوضی یک ذرع طول و یک ذرع عرض و یک ذرع عمق که آب داشته باشد اگر
خیال کنیم که آب و هیچ چیز در او نباشد قوت وهمیه در آن بعدی و مقداری در
طول و عرض و عمق مییابد و میگوید که اینقدر طول و عرض و عمق خالیست
و جسمی درین منطبق میشود که طول و عرض و عمقش همین قدر باشد و همین مکانست
اگر مکانرا عبارت از بعد دانیم و همچنین هرگاه حوض پر آب باشد حوض
حاویست که احاطه نموده باو و او را در همه جهات نموده و آب محویست یعنی احاطه
نموده شده و شک نیست که سطح اندرون حوض احاطه بسطح ظاهر آب نموده پس
سطح درون حوض سطح باطن جسم حاویست که احاطه بسطح ظاهر جسم محوی نموده
و اینست مکان آب اگر مکانرا عبارت از سطح دانیم و اگر مکانرا عبارت
از بعد دانیم همه اجسام مکان خواهند داشت و جسم بدون مکان نمیشود چه
هر جسمی که باشد طول و عرض و عمق دارد که در او طول و عرض و عمق قرار میتوان داد

و فضا

و فضائی که پر نموده اند جسم بر او منطبق شده مکان او خواهد بود و اگر مکانرا عبارت
از سطح میکنند دانیم جسمی که اوج اجسام است مثل فلک اعلی مکان نخواهد داشت چه دیگر جسمی
که احاطه باین نموده باشد که سطح باطن او مکان فلک اعلی باشد در اینکه مذکور شد و از وجه
دیگر ظاهر میشود که مکانرا عبارت از بعد دانستن بهتر است که عبارت از سطح دانیم
و شاید سخنی که بعد از این خواهیم گفت ثابت نشود فصل در بیان مکان طبیعی که هر یک
اینست که هر جسمی که طبیعت بی قسر در مکانی خواهد بود و در یک جا از مرکز عالم تا آنجا که دیگر
جسمی نباشد از این موجود نیست که بیشتر از این محیط کنیم خواه بعد و ممکن نیست که جسم بی مکان
باشد پس اصل مکان داشتن لازم جسمیت است اما باید نظر شود که آیا هر یک از اجسام
مکان طبیعی دارد یا نه دارد مکان طبیعی مکان خاصی را میخواهیم که اگر در آن مکان
باشد بدون قسر قاسری از آن حرکت نکند و اگر در آن نباشد بعد از آنکه چیزی او را قسر
نکند و مانع طبیعت باشد حرکت بسوی او میکند حکما بقول اول قایل شده اند و از برای
هر جسمی مکان طبیعی ثابت نموده اند و دلیل بر این گفته اند که اگر جسمی را فرض کنیم که
خلق شد و هیچ قاسری نبوده احوال از سه احتمال بیرون نیست یا در هیچ مکان نیست
یا در همه مکانهاست یا در بعضی آنکه خواهد بود و در بعضی آنکه نخواهد بود احتمال
اول باطل چه ظاهر شد که جسم بدون مکان محالست که طبیعت دو احتمال

دوم نیز باطل چه بدیهی و ظاهر است که یک جسم در یک وقت در دو مکان نمی باشد
چه جای آنکه در همه آنکه پس ماند احتمال ثالث که در بعضی مکانها نباشد و در
بعضی باشد گوییم که در اینجا بودن و در جاهای دیگر نبودن یا سببی ندارد یا سببی
دارد و سبب نداشتن باطل چه هرگاه تفاوتی در میان آنکه نباشد در بعضی
بودن و در بعضی نبودن ترجیح بلا مرجح است و مثل است که دو کفه ترازو که
با هم هیچ تفاوتی نداشته باشند یک کفه بالا رود و دیگری کفه پایین
آید و عقل حکم ببطلان این میکند پس ماند که سببی داشته باشد احتمال این سبب یا
خارج از طبیعت و غیر طبیعت این جسم است یا طبیعت آن جسم است قسم اول باطل
چه فرض کرده ایم که غیری و خارج از طبیعت در این جسم دخل ننموده پس ماند که مستند
بطبیعت این جسم پس این جسم هرگاه که خلی بطبع خود شود و قاسری او را قسر نکند
البته از آن مکان بیرون نخواهد رفت و اگر از آن مکان او را قاسری بیرون
ببرد بعد از آنکه قاسر دست از او بردارد البته بسوی آن مکان خواهد آمد
و دیگر دلیل بسیار است از جمله یکی آنست که هرگاه جناب قادر جسمی را خلق
کند جمیع مکانها صرف نظر جسم است البته او را در مکانی خلق خواهد نمود پس بودن
در آن مکان مستند بطبیعت این جسم نیست بلکه بغیر طبیعت جسم که آن قادر

مختار است

مختار است مشهد است میگویند که فرض کرده ایم که غیری دخل نداده میگوییم که غیری که
مکان را باو مشخص مینماید فاعل مختار است اگر فرض بکنی که او دخل نکند در این فرض
این جسم معدوم خواهد بود و اگر او را فرض بکنی که هیچ و غیر او دخل نداشته باشد این مکان
در این فرض مستند باو خواهد بود دلیل دیگر آنکه مشاهده میشود که اجسام پاره میل
بزیر دارند مثل خاک و آب و پاره میل ببالا دارند مثل آتش و هوا و اگر سنگ را
از مکان خود برداریم و بلند کنیم احساس میکنیم که بقسر است و مقاومت و معارضه با کسی
که برداشته میکند و میل به بالا دارد و در میان آب هرگاه سر او را باز کنیم هوا از
آب بیرون میرود و برین دلیل بحث وارد آید که بر تقدیر تسلیم دلیل در جمیع اجسام جاری نیست
که مشاهده شده و تجربه کرده ایم اما در اجسام فلکیه جاری نیست و تفصیل کلام این است
که ممکن نیست که اجسام شاهد خواه بسیط و خواه موالید پاره میل بفوق و بعضی
میل بتحت دارند بعضی بر آنند که میل بمکان دارند و از مرکز زمین تا قدری سطح
مکان ارض است و از آنجا تا قدری فوقش مکان آب و از آنجا تا قدری مکان
هوا است و از آنجا تا محدب فلک قمر مکان نار است و برین تفاصیل لازم آید که هرگاه
فرض کنیم از اینجا که ما هستیم تا مرکز زمین خالی شود و جوفی که نوعی که آب برخی
در میان مجوف باشد اگر آب را ریخته ایم تا آنقدری که مکان زمین فرض

کرده ایم برفوق در این میان باشند و حرکت تا مرکز نکنند و این بحث ظاهر مستبعد می نماید
و محتمل است که گوییم اینجا چهار سطح مماس نشوند آب و خاک مرکز را مماس نشوند که جسم منفصل است
و هوا و آتش محیط را که حجبه علویش مماس نشوند و بر این احتمال بحث می آید که مثلا هر
وقت که هر گاه حوض را آب بکنیم و بعد از آن سنگ در این بیندازیم سنگ زیر آب را
میگیرد و آب را از جای که داشت بالاتر می آید و اگر سنگ را اول بیندازیم و
بعد از آن آب را سنگ جای خود می ماند اگر هر دو حالت جسم می شوند با هیچ فرقی نباشد
این دو حالت نباشد **دو جواب** آنکه ممکن است که طلب سنگ جسم را اشد از طلب آب است
تتمیم کلام بنا بر قول بمکان طبیعی میگویند که جسمی نمیتواند دو مکان طبیعی داشته باشد چه اگر
دو مکان طبیعی داشته هر گاه قاسری او را در میان دو مکان مثلا گذاشت و بعد از
آن دفع قاسر شد و مقتضی بالطبع بگذارد یا به هیچ یک از این دو مکان نمی رود یا به هر دو
میرود یا بیکی میرود و بیکی نمیرود و بر احتمال اول لازم می آید که جسم مقتضی بالطبع نشده باشد
بمکان طبیعی نرود و بر احتمال دوم لازم می آید که به دو سمت مختلف حرکت بالطبع
نماید و بر احتمال سیم ترجیح بلا مرجح لازم می آید پس ظاهر شد که هر جسمی یک مکان
طبیعی دارد و جسم یا بسیط است یا مرکب از اجسام مختلف بالنوع است و بسائط
در تحت فلک قمر عناصر چهارگانه است که آتش و آب و باد و خاک است و مکان

هر یکی مذکور شد **و لا ثانی** مرکب ظاهر است که مکان او مکان اجزاء او است
دار ضمیمه که شارح المحققین در تجرید گفته که مکان مرکب مکان جزء
غالب است و احتمالات دیگر در غیر این مقام است که این رساله مقام ذکر آن نیست
فصل در بیان حال خلا خلا عبارت از آنست که مکان موجود باشد و
جسمی در آن نباشد بعضی میگویند مثل حوض بی آب و هوا و هیچ چیز در او نباشد
حکما این را محال میدانند و متکلمان جایز **دلیل** حکما آنست که اگر خلا جایز باشد
لازم می آید که حرکت با معاوق مساوی حرکت بی معاوق باشد و این محال است
بیان این سخن آنکه هر گاه متحرکی در خلا مثلا یک فرسخ را در یک ساعت طی کند بعد
از آن در ملائی که ملا بر آن متحرک حرکت کند بیشتر که فرسخ را در زیاده از
یک ساعت طی میکند چه جسمی که در این ملا باشد مانع حرکت است پس باید که
زمان حرکت در ملا زیاده از ساعت باشد و فرض کنیم که دو ساعت باشد و ملا دیگر باشد
که هر چند آن ملا رقیق تر باشد معاوقه آن کمتر باشد زمان حرکت بهمان
نسبت کمتر خواهد بود پس اگر ملا دیگر باشد که معاوقه آن نصف معاوقه آن ملا
بوده باشد زمان حرکت در این ملا نصف زمان حرکت در ملا اول خواهد بود
پس باید که زمان حرکت در این ملا یک ساعت بوده باشد انکه این ملا ثانی از آن جهت

بعینه دو حرکت در خلا نیز یک عشر بود با انکه معاوقه در ملا عشر است و کذب
بر عین ظاهر و مشهور است بیانش انکه هرگاه فرض کنیم که زمان حرکت در خلا
یک عشر باشد و در ملاء غلیظ ده برابر عشر باشد یک عشر ان بازاء اصل حرکت
و یک عشر بازاء معاوقه خواهد بود و هرگاه ملاء رقیق بقسمی باشد که معاوقه
ان نصف معاوقه ملاء غلیظ بوده باشد انکه بازاء معاوقه می تنصیف
خواهد شد پس زمان حرکت در او یک عشر و نیم خواهد بود نه یک عشر و لازم
می اید که حرکت با معاوق مثل حرکت بی معاوق باشد و متکلمین استدلال کرده اند
بر امکان خلا بلکه بر وقوع ان نیز بانکه هرگاه دو صفحه مستویه از سنگ یا اهن
که هیچ بلندی و پستی در ان نباشد بر روی یکدیگر بگذاریم بنحوی که تمام
ان دو صفحه با یکدیگر ملاقات نموده اند و دیگر هوائی در میان ان دو جسم
نیست بعد از انکه انها را از یکدیگر جدا کنیم بنحوی که بتدریج جدا ن
شوند بلکه یک دفعه در ان آن جدا شوند پس لازم می اید که در میان خلا
بوده باشد چه هوا در ان حین داخل میشد از کنارها بدون رفتن بعنوان حرکت
می شد و حرکت در زمان واقع میشود پس در نصف اول این زمان مثلا هوا
بوسط نرسیده و خلا خواهد بود و حق این است که دلیل حکما بر امتناع خلا از غایت

ضعف است اما امارات و تجربه دلالت میکند بانکه وقوع خلا بسیار در غایت
عسرت است و بعضی مثال از تجربه ذکر کنیم یکی انکه هرگاه ظرفی را پر از اب کنیم
و سر ان ظرف سوراخی داشته باشد و ته ان سوراخی داشته باشد و ما سوراخ سر را
محکم بگیریم و سوراخ ته را باز کنیم اب بیرون نمی رود و اگر سوراخ سر باز باشد
اب بیرون می رود و سبب بحسب ظاهر غیر از این نیست که اگر ان سر باز باشد
هر قدر که اب بیرون رود هوا داخل میشود و خلا لازم نمی اید و اگر سر بسته
باشد و اب بیرون رود خلا لازم می آید و دیگر اگر شیشه که سرش تنگ باشد پر از اب
کنیم و چوبی دراز سر با مدور ان کنیم که سر ان چوب در میان باشد و منفذ را سد
کنیم که راهی که هوا داخل شود نداشته باشد بعد از ان ان چوب را بیرون کشیم
شیشه میشکند و پارهای ان بسمت اندرون داخل میشود و وجهش بحسب
ظاهر همین است که چون چوب بیرون میرود و سوراخی نیست که هوا داخل شود
خلا لازم می اید و الله اعلم و دیگر از جزوریه در علم طبیعی بیان حدوث
اجسام است و ابطال شبهه که حکما بر قدم ان میگویند و در حکمت الهی

که بیان حدوث عالم باتمام خواهد شد حدوث اجسام ظاهر گردد **مقصد دوم**
در تقسیم اجسام و بیان مجملی از احوال خاصه بهر یکی از اقسام و در وی چند
فصل است **فصل اول** در تقسیم جسم جسم بقسمت اولی بر دو قسم است یا فلکی یا عنصری
و عنصری یا بسیط است یا مرکب بسیط آنکه از چند جسم مختلف الحقیقه فراهم
نیامده باشد و مرکب آنکه بر خلاف این باشد و مرکب نیز بر دو قسم است یا تام است
یا غیر تام غیر تام آنکه از او صورت نوعیه جداگانه حاصل نشده باشد بلکه اجسام
که اجزای اوست رفعه از هم متفرق شوند مانند گل که آب و خاک است
و مانند بخار که از اجزای هوائی و اجزای آبی ممتزج شده و تام آنکه بر خلاف
این باشد مانند معادن و نبات و حیوان که اینها را موالید ثلث و اصول
مرکبات نیز گویند **فصل دوم** در عدد افلاک و کیفیت ترکیب اینها بدانکه اجسام
فلکیه موافق آنچه اهل ارصاد یافته اند نه است و افلاک جزئیه نیز ثابت
نموده اند و آیات و نصوص مصرحست بانکه عدد افلاک هفت است و ادله
رصد بر حق است که دلالت بر زیاده از هفت میکند و بعضی از علمای متشرعین
احتمال داده اند که عرش و کرسی که در آیات و احادیث واقع شده عبارت است

از

از فلک هشتم و فلک نهم باشد والعلم عند الله تعالی و حکما عدد افلاک را با نیز نه قائلند که
اول فلک اعلی است که حرکت شبانروزی بان منسوبست و از مشرق بمغرب حرکت میکند
دوم فلک البروج و کواکب ثابته در این فلک است و عدد کواکب را اهل علم ان تقویت
بر شمرده اند آنچه را رصد کرده اند هزار و بیست و دو و بعضی هزار و بیست و پنج نامیده اند
و بعد از این فلک زحل است و بعد از این فلک مشتری و بعد از این فلک مریخ و هر یک از
اینها را سه فلک است و بعد از این فلک شمس و او را دو فلک است و بعد از این فلک زهره
و او را سه فلک است و بعد از این فلک عطارد و او را چهار فلک است و بعد از این
فلک قمر و او را نیز چهار فلک است و جمعی که حکما از برای هر فلک ثابت نموده اند اکثر
سست و بی دلیل است و بعضی خلاف شرع مقدس مثل آنکه میگویند خرق و پاره شدن
بر فلک جایز نیست و حال آنکه دلیلی که بر این میگویند از خانه عنکبوت پاره پاره تر است
از همه بدتر عرضی است یا تحت فلک قمر انکشافی **فصل سیم** در عدد عناصر بسیطه
و کیفیت ترتیب اینها بدانکه بعد از فلک قمر کره نار است و از برای او یک طبقه
ثابت میدانند و بعد از این کره هوا و از برای او چهار طبقه ثابت میکنند یکی

اگه متصل بکره آتش است و در او کوکب دنباله دار و نیازک متکون میشود و اثر
آتش در او ظاهر است دوم طبقه هوای غالب که هوا بیشتر از بخار است غلبه دارد
و شهب در او بهم میرسد سیم طبقه زمهریریه که ابر و باران و برف در این حاصل میشود
چهارم طبقه هوائیه که بر ما محیط است دیگر کره آب و مشهور میان حکما است که
احاطه به ربع ارض نمیکند چهارم کره خاک دارا این طبقه میدانند یکی طبقه خالصه
که جبال و تلال و بعضی مکنی خلق است دوم طبقه طینیه که خاک و آب با هم ممزوج است
چنانکه در کندن زمین ظاهر میشود سیم طبقه خاک صرف که نزد مرکز عالم است
و باعتقاد ایشان شفاف است یعنی مانع رؤیت چیزی که در آن طرف باشد نیست
دلالت دارد ایشان دال است بر آنکه طبقات ارض مثل سموات هفت است و تک بنیت
که از نصوص مستنبط است و بیان ممتزج بودن عناصر را در این چهار بدلیل عقلانی نکند
بلکه باستقرا و تتبع میگویند که ما آنچه از موالید مشاهده میکنیم دیدیم که مرکب
از این عناصر است باعتبار آنکه بقرع و انبیق تحلیل آن مرکب کردیم اجزای خاکی
و اجزای آبی ظاهر شد و بخاری نیز ظاهر شد که اجزای هوائیست و اجزای ناری

اگرچه

اگرچه ظاهر نمیشد اما حدس حکم میکند که جز ناری در مرکب بعضی ها باعتبار آثاری که از
آن مشاهده میشود و جسمی بغیر از این چهار عنصر ندیدیم که بسیط باشد و این چهار عنصر را اگر
مشاهده نکنیم میدانیم که مرکب از چیزی غیر از اینها که گفتیم که عناصر ظاهر چهار است اما
تجویز میکنیم که بسیطی موجود باشد سوای اینها که مطلع بر آن نشده باشیم و آن بسیط جزو هیچ
مرکبی نبوده باشد یا جزو مرکبی باشد که ما بر او مطلع نشده باشیم و این عناصر را انواع مختلفه
میدانند باعتبار آنکه صفات هر یک را که ملاحظه میکنیم با صفات دیگری اختلاف
دارد که عقل حکم میکند که یک نوع نیستند و هر یک نوع جدا هستند و بایشان سبب
صورت نوعیه قائل شده اند چنانچه گذشت فصل چهارم در انقلاب عناصر اربعه
بدانکه این عناصر اربعه بیکدیگر منقلب میشوند و معنی انقلاب آنست که صورت نوعیه
هر یک برطرف میشود و صورت نوعیه دیگر بر او فائض میشود ۱ انقلاب نار بهوا چنانچه
در شعلها مشاهده میشود که میل ببالا دارد و حرکت بفوق میکند و بعد از قدری
حرکت برطرف میشود چنانچه چشم حس میکند و اگر دست قدری بالاتر از شعله بداریم
احساس گرمی با میل ببالا نمیکنیم پس باید که منقلب بهوا شده باشد ۲ انقلاب
هوا بنار چنانچه در کورهای آهنگران مشاهده میشود که بعد از آنکه مبالغه

در دیدان بکنند کل هوا منقلب بنار میشود و بعنوان شعله محسوس میشود دوم انقلاب
هوا باب هرگاه طاس مسی را سرنگون بر روی برف یا یخ بگذاریم بعد از اندک زمانی
قطرات آب بر پشت طاس ظاهر میشود و سبب آنست که مس بسیار سرد شده
و هوا را باعث سرد شدن سردی منقلب میسازد سوم انقلاب آب بهوا چنانکه جامه که
بتر و عضا که تر باشند و با فتاب و آتش خشک شوند آبی که در جامه و عضا است منقلب
بهوا میشود چهارم انقلاب آب بخاک در اماکنی که سنگ میشود مثل سنگ زرد در بعضی بلاد
پنجم انقلاب ارض باب دیگر بعضی گفته اند که ارباب حیل خاک را میگدازند تا آب میشود
و حق آنست که این وجوه ضعیف است و اوائلها قطع میکنند و بعد آنکه انقلاب در مرکبات
نیز میباشد گاه مرکبی دیگر و گاه بسیط اول مثل انقلابات نطفه که اول علقه میشود
و بعد از آن علقه مضغه و بعد از آن مضغه عظم و همچنین اکثر متولدات از حیوانات از
نباتات تا نند انقلاب بسیار همچو هیمه آتش در میگیرد و شعله ور میشود و اکثر آن منقلب
باتش میشود و قلیلی خاکستر باقی میماند و انقلاب بارض بسیار مانند شاش همچنین در ادرار
ارز هم که خاکستر شده منقلب بارض میشوند و انقلاب باب مثل هوا در امور که
عرق از آن بگیرند ظاهر میشود و همچنین در شیشه که در دیگ میگذاریم و از او

بخار مشاهده میشود که صاعد میگردد فصل در بیان بعضی مرکبات که مرکبیت فی نفسه مثل ابر
و باران و حال کاینات در کره فلک قمر تا سطح ارض بیان معتقد حکما درین مسئله
موقوف بذکر اموری چند است اول آنکه هوا بالطبع حار است چنانکه مرآیه اما حرارت
او زیاد میشود و لطافت او دفعتاً و باعث انقلاب بسبب تأثیر جسم حار و حرارت زیاد میشود
و بسبب تأثیر بارد برودت بر مقتضی طبع میکند دوم آنکه آفتاب که جاها را گرم میکند بسبب
انعکاس شعاع او است و شعاع اگر بر جسم شفاف مثل هوا برخورد در او نفوذ میکند و منعکس
نمیشود و او را گرم نمیکند و اگر بر جسم صیقلی مثل آینه برخورد از او منعکس میشود و بهر جا میرسد
و آنجا گرم میسازد و اگر بجسمی برخورد که اجزای شفافه و اجزای غیر آن داشته باشد
آنچه بر اجزای شفافه برخورد نفوذ میکند و آنچه بر اجزای غیر شفافه برخورد منعکس میشود
و تجربه دلالت میکند بر آنکه انعکاس در تأثیر در گرمی دخل عظیم دارد چنانکه در عکس
آفتاب که از آینه واقع شود ظاهر و روشن است و مرایای محرقه که در ارض به تجربه میرسد
که عکس از آن بهر جسمی واقع میشود تأثیر بر آن میکند سیم آنکه عکس آفتاب که
از آینه یا غیر آن جدا میشود تا قدری مسافت احداث حرارت شدید مینماید و
بتدریج تأثیر او کم میشود تا بحدی که دیگر اثر از آن محسوس نمیگردد چهارم بیان

حال تخلخل و تکاثف است که تقریر این مسئله ما نیست که در جا ذکر شد تخلخل
حقیقی آنست که مقدار جسم زیاده میشود از آنچه است و جسم همان جسم باشد و چیزی از
خارج داخل او نشده باشد و تکاثف عبارت از آنست که مقدار جسم کم شود و چیزی
از او کم نشده باشد و وقوع تخلخل و تکاثف مشاهد است و مکرر تجربه شده که
شیشه را پر کنند و نشان کنند که آب تا جای که رسیده است آمده بعد از آن شیشه
را در آفتاب بگذارند آب بالاتر از آن نشان می‌آید و اگر در جای سردی
گذارند آب پایین‌تر از نشان می‌آید و از این مثال ظاهر شد که حرارت
سبب تخلخل و برودت سبب تکاثف میشود و این معنی پر ظاهر است که در تخلخل
اجزای شیء القدر با هم آمیخته باشد و در تکاثف اجزای شیء بهم آمیخته میشود چنانکه
در آب و سایر مایعات که یخ بندد معلوم میشود که پیش از یخ بستن اجزای القدر
بهم محکم پیوسته نشده اند و بعد از یخ بستن محکم پیوسته شده اند و هر چند
سرما شدیدتر باشد انضمام اجزا و پیوستگی آن قوی‌تر است و در زمین نیز
شاهد است که در زمستان انضمام اجزای زمین بمثابه میشود که بصعوبت
کنده میشود بخلاف فصول دیگر و بعد از تمهید این مقدمات گوییم

لذ

بخار از زمین چنین که محسوس میشود بخار و دخان بجانب آسمان متصاعد
میشود و بخار جسمیست مرکب از آب و هوا که اجزای آبی و
هوائی ریزه ریزه شده باهم مخلوط و ممتزج شده اند و طبیعت علیحده
نیست چون اجزای آب حرارت کسب کنند و گرم شود میل بالا کنند
که کار حرارت تصعید است و اجزای هوا نیز بالطبع گرم و گرمی عارضی
نیز تحصیل نمود و چون ممتزج با اجزای آب شده بنابرین میل
اجزای آب بالا رفتن قوی میشود و مجموع آب و هوا که بخارست صاعد
دخان میگردد و دخان عبارت از اجزای ارضی و اجزای ناریست که بطور
در بخار مذکور شد ممتزج شده و اجزای ترابی بامتزاج اجزای
ناری و کسب حرارت که نموده متصاعد میگردد و بخار چون متصاعد
میشود که اهست که بسبب حرارتی که دارد از طبقه بخار میگذرد
و بطبقه زمهریریه میرسد و سردی آن طبقه سبب تکاثف اجزای
بخار و جمع شدن آن هوا ها که در جرم بخار است میشود و بانی اعتبار
اجزای آب که در میان بخار است از آن جدا میشود و اجزای آبی

برف

ژاله

باران

نیز حرارت عارضی شان برطرف شود و برودت ذاتی غالب گردد
و ثقیل شود و میل بپائین نماید پس اگر سرما شدید نباشد
اجزای آبی باهم جمع شده قطره قطره نازل می شود و اگر سرما
شدید باشد پس از آنکه اجزای آبی جمع شوند و قطره
شوند دران اثر می کند و برف می شود و اگر بعد از انکه قطره جمع شود و نازل شود
سرمای شدیدی برخورد آن قطره منجمد می شود و تگرگ میگردد و
گاه هست که بخاری متصاعد میشود هنوز از کرهٔ بخار نگذشته بلکه
قدر سهلی از زمین جدا شده باشد اندک سردی باو از خارج
برسد یا اجزای آبی حرارت عارضی شان برطرف شود و برودت
اصلی غالب شود و میل بپائین نمایند و باران حاصل شود بدون
آنکه ژاله شده باشد و جمعی بسیار این معنی را مشاهده نموده
اند و سبب رعد و برق را چنین گویند که چون بخار بکرهٔ زمهریر
رسیده بسته شود گاه هست که اجزای دخانی در وی هست
و آن اجزا باز میل بالا دارند و حرارت آن برطرف نشده پس

رعد و برق

هرگاه خواهند بالا روند اجزای ابر را باید از هم بشکافند و
بالا روند و درین شگافتن صدائی بهم میرسد و آنرا رعد گویند
گاه هست که باعتبار سرعت این حرکت یا باعتبار بهم خوردن بعضی اجزای
دخان ببعضی آتشی بهم رسد و این مجرب شده که بسبب سرعت
حرکت گرمی بسیار بهم میرسد و همچنین تجربه شده که بسبب
سائیدن بعضی اجسام به بعضی بسرعت و عنف آتش حاصل میشود
چنانچه در خراطین مشاهده می شود و هرگاه بسبب سرعت حرکت
یا بسبب سائیدن اجزا آتش بهم رسد اگر اجزای لطیفه در
دخان باشد یا اجزای دهنیه در وی باشد چنانچه در بعضی ادخنه
مشاهده می شود یا اجزای کبریتیه آن اجزا مشتعل می شود
چون کم باشد یا لطیف باشد بزودی خاموش میگردد و
اینرا برق میگویند و بحسب امتداد و کشیدگی اجزای لطیفه و
مقدار آن طول برق و کوتاهی آن حاصل میشود و اگر اجزای دخانی

لطیف و کثیف هر دو در وی بهم باشد ممکنست که باعتبار اجزای
کثیفه سوختن آن ابتدا دی پیدا کند و بسرعت بزمین نرسد
و همچنین ممکنست که اجزای کثیفه و لطیفه تا زمین متصل بهم و بتدریج
مشتعل گشته بزمین برسد و آنرا صاعقه گویند و در صورت اولی
چون اجزای کثیفه ثقلی بالذات دارد و بشدت می آید بهر چیزی
که برخورد میشکند و چون اجزای ناریه مشتعله است بچیزها که بر
خورد می سوزاند و میگدازد و اما بچیز برشها که بمثل پارچه و پشم
و نظایر آن که برسد نفوذ میکند و نمی سوزاند و نقل شده که
بکیسهٔ زر برخورده و زرها را گداخته و کیسه را نسوزانیده
و در راه مکه مشرفه شتری را زده و استخوان و گوشت او را گداخته
و پوست و پشم بحال خود مانده و بعضی وجه اینرا چنین میگویند
که سوزانیدن و قیمت که جسمی که باو برخورد باو مقاومتی نماید
و اگر جسمی بسیار پاشیده باشد گاه باشد که آتش از میان اجزاء

او

او بگذرد و او را نسوزاند و احتمال هم دارد که گوییم که بعضی آتشها
بعضی چیزها را نسوزاند و بعضی را بسوزاند باعتبار مناسبتی
که با او داشته باشد **تتمیم کلام در شهب و غیرها** حکما گویند
که هرگاه اجزای دخانی منفصل گردد و از کرهٔ زمهریر بگذرد و بطبقهٔ چهارم
هوا برسد حرارتی که در ان طبقه بمجاورت کرهٔ آتش بهم رسیده در وی تاثیر کند
و او را بسوزاند و او مشتعل گردد پس اگر مادهٔ دخانی بهم متصل و کشیده باشد
بسرعت سوخته شود و از یکجانب سوخته شود و هر جزوی که سوخته شد یا منقلب بنار صرف
میشود که رنگ نار آلود و شفاف است یا منقلب بهوا میگردد و درین شعلهاست هیچ
میشود پس بر سبیل خطی بنظر می آید که مشتعل شده از یک طرف فانی و از
طرف دیگر در اشتعال است و این را شهاب گویند و اگر مادهٔ دخانی
کثافتی داشته باشد بزودی منطفی دخان متصل نشود بلکه گاه باشد
که چندین ماه بماند چنانچه خود مشاهده منقطع الیهم و از سابق بسیار نقل
شده و این اجزای دخانی که فراهم آمده بهر صورتی که نمود ارکمعو

بان اسم نامیده می شود اگر بصورت نیزه باشد نیازک گویند و اگر بصورت عمود باشد عمود و اگر
مجموعی جمع باشد و از و شعبها جدا شده و بر نیزه یا اجزای چند در از و فش ان ها مجتمع متصل شده
اگر ان شعبها از جانب سر ان مجتمع که کوکب و ستاره گویند باشد ان اجزا که بان
کوکب متصل شده از جانب سر آن باشد ذو ذوابه گویند یعنی صاحب گیسو چه تشبیه ان
بگیسو می کنند و اگر از جانب دنباله ان باشد ازا ذو ذنب گویند یعنی صاحب دم چه
تشبیه ان بجری که دم داشته باشد نموده اند **توضیح مقام** آنچه مذکور شد کلام حکما بود و خیال
ایشان در بعضی از ان ست نماید و دلیل نگفته اند که سبب این امر باید همین امر مذکور
باشد و غیر آن سببی نداشته باشد و خود نیز دعوی حصر درین اسباب
نموده اند و آنچه از آیات قرآنی و احادیث ظاهر میشود اسبابی غیر
ازین اسباب است و متبع اوست و باید بان اعتقاد نمود و این نیز
ممکنست که گوییم ان اسباب مذکوره در احادیث سبب است
و اینها هم سببست چه حصری در اسباب جزما از آیات و احادیث
بر نمی اید و تفصیل کلام درین مختصر خروج از مقصود است والعلم

عندالله

عندالله تعالی **فصل در ذکر موالید و تحقیق مزاج** چنانکه گذشت جسم عنصری
بر دو قسم است بسیط و مرکب و بسایط چنانکه مذکور گردیده چهار
اند آتش و هوا و آب و خاک و مرکب از عناصر بسیرونست و اصول آن
موالید ثلث است که **جماد و نبات و حیوانست** و از اختلاط این عناصر و ازدواج
اینها مر خالق جسم و علا بهم رسیده اند و کیفیت ازدواج اینها بقول
حکما باین نحو است که هر یک ازین ارکان دو کیفیت دارد که یکی را فاعله
گویند و یکی را منفعله **آتش** کیفیت فاعله آن حرارتست و کیفیت منفعله
آن یبوست **آب** کیفیت فاعله اش برودتست و کیفیت منفعله
اش رطوبت **خاک** کیفیت فاعله اش برودت و کیفیت منفعله اش یبوست
است و این عناصر با یکدیگر ممزوج و هر یک باجزای صغار ریزه ریزه شوند و
اجزای ریزه هر یک با اجزای ریزه دیگری مختلط گشته و همگی یک کیفیت
در حرارت و برودت و رطوبت و یبوست بهم رسانند و آنرا گویند را
مزاج گویند مثلا ثابت شده میشود که هرگاه خاکی گرم را در آبی سرد

و هوا کیفیت فاعله اش
حرارتست و کیفیت منفعله
اش یبوست ۲

بریزیم و بسیار بر هم زنیم خاک گرمی اوّل باقی نماند و همچنین آب
سردی اوّل و چه قدر که اجزای خاک گرم است اجزای آب همان
قدر گرم است و کیفیت مزاجی عرض عریضی دارد و هر مزاجی لایق
صورتیست از صور یا نفسی از نفوس و هر چه را لایق است از مبدء فیض
برو فایض میگردد و هر نوعی از موجودات نیز عرضی دارد که اگر از آن بگذرد
آن نوع فاسد میشود مثلاً نوع انسان را اگر بمرتبه از حرارت هست
که زیاده بر آن مناسب مزاج انسان نیست و اگر عارض بدن انسان
گردد فاسد می گردد و همچنین در جانب برودت و هر مرتبه نیست که
نسبت باشخاص نیز همین حالت بوده باشد چه هر شخصی از انسان مزاجی
دارد و حرارت او اگر زیاده شود تا قدری حیات است که مزاج کاسد نمیشود
و شخصی باقیست و از آن قدر که بگذرد شخص باقی نماند و همچنین در سایر
کیفیات و مزاج هر چند باعتدال اقرب باشد صورتی یا نفسی که برو
فایض شود اکمل باشد و غایت اعتدال نوعی او آنست که لایق نفس

انسانی

انسانی شود و عدد امزجه حصر و ضبط ندارد چه مشاهده میشود که هر
نوعی از موالید ثلث مزاجی علیحده دارند و عدد آنها را علام الغیوب میداند
و بشر را راه علمی بآن بغیر از اخبار الهی نیست ۱ اما عدد کلیّات
امزجه نه عدد است چه کیفیات چنانچه ذکر شد چهار است
و ممتزج یا در کیفیات در حد اعتدال است یعنی بتبرید اجزای بارده او
مثل تسخین اجزای حارّه او باشد و ترطیب اجزای رطبه مثل تیبیس اجزای
یابسه باشد و این را معتدل گویند و یا از حدّ اعتدال بیرون رفته و آنکه از
اعتدال بیرون رود یا در کیفیت بیرون رفته یا در دو کیفیت چه نمیتواند
که هم در حرارت و هم در برودت از اعتدال بیرون رود و همچنین نمیتواند
که هم در رطوبت و هم در یبوست از اعتدال بیرون رود پس هشت
قسم باقی ماند اول آنکه حرارت غالب باشد و از رطوبت و یبوست
بحدّ اعتدال باشد دوم آنکه برودت غالب باشد با اعتدال در رطوبت
و یبوست سیم غلبه رطوبت با اعتدال در حرارت و برودت

چهارم غلبهٔ یبوست با اعتدال مذکور پنجم غلبهٔ حرارت و رطوبت
ششم غلبهٔ حرارت و یبوست هفتم غلبهٔ برودت و رطوبت هشتم
غلبهٔ برودت و یبوست و میگویند که معتدل حقیقی وجود ندارد و اقسام
امزجهٔ موجوده هشت است و معتدل یک معنی دیگر دارد و آن معنی
آنست که آنچه لایق آن نوع بعینه باشد و کمال نوع در وی باشد
باو حاصل شده باشد و آنرا معتدل طبی گویند و معتدل باین
معنی را انکار وجودش نمیکنند و قایل بوجود آن هستند فصل در بیان
آنکه در موالید صور عناصر باقیست سابق مذکور شده که عناصر
هر یک صورت نوعیه دارند و موالید مرکب از عناصر اند و باعتبار مزاجی
که حاصل شده صورتی که لایق او بعینه بر وی فایض شده و بدین صورتی
که عقل در سبب قطع حکم میکند که هر یک نوعی علیحده است و صورت
نوعیه علیحده دارد در موالید هم حکم میکند که آهن و طلا مثلا هر یک
نوع علیحده است و هر یک صورت نوعیه علیحده دارد و الحال کلام

درین است

درین است که آیا در موالید چهار عنصر چنانکه بوده باقی هستند و این اجزا که
با هم ممتزج شده اند در اجزای ناریه صورت ناری و در اجزای هوائیه
صورت هوائی باقیست و هم چنین در عنصر دیگر یا آنکه صورت عنصری آن
برطرف میشود و صورت نوعیه یکی از موالید بر وی فایض میشود مذهب
حکما اول است و دلیل واضح برین مسئله اقامه نمی کنند و امری
چند که ذکر می کنند افادهٔ ظنی ببقاء صور عناصر میکند و شیخ
در شفا احتمال دوم را مخترع دانسته و ذکر کرده که در قرب زمان
ما بعضی مذهبی اختراع نموده اند که عبارت است از عدم بقاء
صور عناصر در مرکبات فصل در موالید چنانکه مذکور شد مرتبهٔ موالید معادن و نبات و حیوان
و در معدن صورت نوعیه فایض میشود که حفظ ترکیب و خواص و آثار
آن بر آن متفرع میشود و ذکر آثار و تعداد آن درین رساله وجهی
ندارد و در نبات امری که فایض میشود منشأ آن کارها میشود
و چند چیز دیگر دارد که در آنها نیست یکی تنمیه و دیگر تغذیه و دیگر تولید

ستل مثلا نهالی را که غرس نمایند نشو ونما میکنند راین باین نحو است
که اجزای غذائی داخل جرم او میشود وبعد از کامل شدن تخمی
تحصیل میشود که آن تخم را که بکاریم مثل آن نهال از او حاصل میگردد
واین امر که نبات از معدن باو ممتاز شود واین سه خاصیت را
داشت نفس میگوییم ودر حیوان غیر انسان چیزی که فایض میشود
این خواص را دارد وباضافه دو امر دیگر یکی آنکه شعور دارد وادراک
چیزها میکند ودیگر آنکه حرکت باراده واختیار خود میکند بخلاف
نبات که شعور وحس ندارد وحرکت باراده نمیکند وبعضی از
علما در نبات نیز دعوی شعور وحرکت ارادی نموده اند وشاهد
امثلهٔ جزئیه چند آورده اند مثل آنکه ریشهٔ درخت از راهی بسمتی
که سنگ باشد نمیرود وهنوز بسنگ نرسیده برمیگردد ومثل
آنکه کدو بسمتی که مانع از حرکت او باشد نمیرود وغیر آن ودر بعضی
کتب اهل هند دیده شد که باصره وسامعه ولامسه وشامه

هم ازبرای نبات ثابت میدانند وبرهر تقدیر شک نیست
که اگر شعور وادراک در نبات هم باشد مثل حیوان نیست
ودر انسان که اشرف انواع موجودات است نفسی فایض شده
که ادراک کلیات وکسب کمالات بان میتواند نمود و
باید دانست که غرض اهم ومطلب عمده از علم طبیعی دانستن ا
احوال انسانست چه باتفاق حکما ومتکلمین اشرف موالید است
وباعتقاد اهل حق اشرف انواع موجودات است ودانستن
او سبب راه بردن بسوی جناب الهی است که اشرف اغراض
است وحدیث مشهور که از حضرت امیر المؤمنین صلوات الله
علیه وآله نقل شده که مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ
یعنی هر که نفس خود را شناخته پس خدای خود را شناخته است
وغیر آن از ادله شاهد این معنی هستند پس مناسب آنست
که احوال نفس انسانی را ذکر نمائیم وآنچه میان او وحیوان

با نباتات شرکت داشته باشد و هر آنچه مختص او بعینه باشد
ذکر شود **فصل در بیان حقیقت انسان** اقوال درین مسئله بسیار
و از ده متجاوز است و بعضی غیر مشهور و در غایت سستی است
ازین جهت بذکر بعضی اقوال اکتفا میشود شک نیست که انسانرا
بدنی هست محسوس عامهٔ متکلمین انسانرا عبارت
از همین بدن میدانند و بعضی ازیشان عبارت از اجزای
اصلیه میدانند که از منی متکون و حاصل شده و بعضی عبارت
از جرمی میدانند که در میان بدن ساریست که روح حیوانی باشد
یا غیر آن و بعضی عبارت از جوهری مجرد میدانند که تعلق ببدن
گرفته از باب ربطی که پادشاه بمملکت خود دارد و آن جوهر
در وجود خود احتیاج ببدن ندارد اما کاری که خواهد بکند
بدون آلات و قوای بدنیه نمیتواند نمود و این قول
حکما و بعضی از محققین متکلمین است و بذکر این چهار قول

اکتفا

اکتفا میشود و از ابطال بعضی ازین اقوال ابطال اقوال غیر مذ
کوره نیز ظاهر میشود **اما قول اول** که گوئیم بدن بر یک حالت باقی نیست
و کم و زیاد میشود و نفس بحال خود باقیست و درو تغیری نشده و
بعضی اعضای شخص قطع میشود و باطل میگردد و نفس بحال خود
باقیست پس اگر نفس عبارت ازین بدن باشتی که او هم متبدل ل
شدی و بزوال بعضی از اعضا بعضی ازو رفته و زایل شده
باشد و این دلیل چنانچه دلالت میکند بر آنکه نفس عبارت از
بدن نیست دلالت دارد بر آنکه اعضای اصلیه نیز نیست چه
اعضای اصلیه که از منی متولد شده در همه اعضای انسان هست
و اختصاص بعضوی ندارد بلکه قدری در دست و قدری در پا و همچنین
در هر عضوی از اعضا قدری از اجزای اصلیه هست پس وقتی که
دست کسی را مثلا قطعی یا آفتی بهم رسد که دست برطرف شود
جزئی از اجزای اصلیه برطرف شده خواهد بود پس چنانچه بدن

ناقص شده اجزای اصلیه نیز ناقص شده و نقصانی بنفس نرسیده
پس نفس اجزای اصلیه هم نخواهد باشد **دلیل دیگر** انکه آدمی علم بخود دارد
واین علم را بمجرد التفات بخود دارد و امری دیگر سبب او نیست
چه بر هر چه را فرض کنی که سبب است البته علمش بخود مقدم بر وست مثلاً
اگر فرض کنی که شخصی اول علم بالف مثلا بهم رساند و بعد از ان علم بخود
بهم رساند در وقتی که الف را ادراک می کرد و هنوز خود را ادراک ننموده بود
اگر از و سؤال میشد که الف را ادراک نموده البته می گفت که من ادراک
نموده ام و همین گفتن من اشاره بخود بود و مستلزم ادراک خود بود
پس معلوم شد که در دانستن خود محتاج به دانستن الف نبوده و
همچنین علم بخود را از دیدن و از ملاحظه کردن دیگران تحصیل ننموده چه بدلیل
بیان متقدم گوئیم اگر از شخصی بپرسند که نگاه را که نمودی گفت
که من نگاه کردم پس ظاهر شد که علم بخود چیزی نیست که از علم
بجزئی دیگر یا از دیدن و امثال ان بهم رسیده علم ببدن یا به اجزای

اصلیه

٣٣

اصلیه یا بجرم ساری در بدن و غیر ان یا بسبب علم بجزئی بهم رسیده یا
بسبب دیگر بدین و امثال ان بهم رسیده پس نفس غیر اینها خواهد بود
دلیل دیگر انکه آدمی از خود هرگز غافل نیست و همیشه علم بخود دارد و از ینها
هنوز غافل میشود بیان این معنی انکه فرض کنیم که اگر شخصی در ابتدای
خلقت بنحوی مخلوق شود که چشم مثلا نداشته باشد که ببیند و اعضای
او بهمدیگر نرسد که لمس اعضا کند و هوای مجاور ملائم بدنش بوده باشد
و متعفن نشود و همچنین بنحوی فرض کنیم که سایر حواس ظاهری و باطنی او
ادراک چیزی نکند در ین حالت علم بخود دارد و علم ببدن و اجزای بدن
و امر ساری در بدن ندارد پس نفس غیر اینها باشد و شیخ در کتاب ب
شفا گفته که هر که گوید که در چنین فرضی آدمی از خود غافل است و
میان او و جمادی فرق نیست گفتن این دلیل از برای او سودی
ندارد یعنی یا انقدر بی شعور است که قابل نیست که از برای او برهان
گفته شود یا از روی عناد انکار میکند **دلیل دیگر** که بعضی از علما این را

اقوی از سایر ادلّه میدانند و بیان آن موقوف بر ذکر چند مقدّمه است

یکی آنکه نفس ناطقه علم بامور کلیّه دارد و درین خود خفائی نیست

دوم آنکه معانی کلیّه وضع خاصی و شکل خاصی و غیر آن از امور لازمهٔ علم

ندارند مثلا انسان کلی را که تصور کنیم با وقفه خاص و شکل خاص و رنگ

خاص ماخوذ نیست چه اگر در انسان کلی شکل خاصی یا غیر آن ماخوذ بود

بایستی که هر فردی که آن شکل را نداشته باشد انسان صادق نشدی و این مقدمه نیز

حق است دیگر آنکه علم بشئ باین نحو میشود که معلوم باعتبار وجود

ذهنی در نفس یا در قوای نفس مرتسم شود و تحقیق این در بحث وجود ذهنی

در الهی خواهد شد دیگر آنکه محلی که منقسم شود آنچه در و مرتسم شده

منقسم خواهد شد و این مسئله در مباحث اعراض خواهد آمد و بعد از

تمهید این مقدمات گوئیم که اگر نفس مجرد نباشد و بدن یا مادی

دیگر باشد قابل قسمت خواهد بود چنانچه در بطلان جزء لایتجزی

گذشت پس باید که بانقسام او معنی کلی که ادراک کرده منقسم

بشو

شود و معنی کلی قابل قسمت نیست و ایرادی که برین دلیل می‌آید

بر دو مقدمه اخیر است و ادلهٔ دیگر بر بعضی در کتب مشهوره مذکور است

و حق این است که اگرچه این ادله که ذکر شده و غیر آن مورد ایرادات

بسیار است اما از مجموع اینها و آیات و احادیث جزم حاصل میشود که

نفس عبارت از بدن نیست و همچنین اجزای اصلیه و سایر عوارض بدن

نیست و بعد از مردن و خراب شدن بدن باقیست و چون مسئله مسئله

عظیم است ذکر بعضی از آیات و احادیث ضرور است قال الله تعالی

ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم

یرزقون فرحین بما اتیهم ربهم ویستبشرون بالذین لم یلحقوا

بهم من خلفهم الا خوف علیهم ولا هم یحزنون یعنی والله اعلم گمان

مکن ای محمد ایشان را که کشته شده اند در راه خدا مرده یعنی ایشان را

مرده مدان بلکه ایشان زنده اند نزد پروردگار ایشان روزی داده

میشوند در حالتی که شاد اند بآنچه داده است بایشان پروردگار ایشان

بشارت بایشان می رسد و بشارت می دهند بانها که هنوز بایشان
ملحق نشده اند و از عقب ایشان اند که بر آن جماعت نه خوفی است و نه اند
وهناک می گردند در این آیه شریفه از برای شهدا حیات و ادراک و فرح زنده ها
از شادی و تعلق خاطر بکال جمعی از دوستان که در دنیا بجا گذاشته اند و نیز
و بشارت بایشان رسیدن ثابت فرموده و شکی نیست که این احوال
از برای بدن شهید ثابت نیست و آیه دیگر می فرماید یا ایتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية فصل در ذکر بعضی از احکامیکه برای نفوس ثابت است و در وی چند مسئله است
مسئله اولی انکه نفس حادث است و بعضی از حکما در این مسئله مخالفت کرده اند
و چنان حدوث نفس در حکمت الهی که چنان حدوث عالم خواهد شد
خواهیم نوشت ان شاء الله تعالی مسئله ثانیه انکه حدوث او در چه وقت حکما
مشائین قائلند بانکه حدوث نفس بحدوث بدن است یعنی بعد از انکه
بدن بهم رسید و قابلیت و استعداد آن بهم رسانید که نفسی باو

فایض

فایض گردد نفسی که لایق او باشد آنوقت موجود میشود و مذهب حق
خلاف اینست و احادیث بسیار دلالت دارد برانکه خلق ارواح
قبل از خلق ابدان شده و این احادیث همه دلالت دارند برانکه
نفس مغایر بدن و اجزا و عوارض بدنست مسئله ثالثه انکه نفس
از بدنی ببدنی منتقل نیست حکما و متکلمین قائلند بانکه هر نفسی بیک
بدن متعلق میشود و پیش از این بدن ببدنی متعلق نبوده و بعد از این
بدن ببدنی متعلق نمیشود و مخالف در این مسئله بعضی از حکمای اشراق
و حکمای هند و غیر ایشانند از ملاحده که قائلند بانکه نفس بعد از خراب
شدن بدن متعلق بچیزی دیگر می شود یا بجماد و او را رسخ خوانند
یا متعلق به نبات میشود و او را فسخ خوانند یا متعلق بحیوان می شود
و او را مسخ خوانند و دلیلی که حکما بر بطلان تناسخ میگویند از انجمله
انست که اگر نفسی از بدنی ببدنی برود باید احوال بدن اول
قدری بیاد داشته باشد و ادله دیگر نیز گفته اند و عمده دلیل برین مطلب

احادیث و اجماع اهل اسلامست بر آنکه در دار تکلیف نفس از
بدنی که مفارقت کرد به بدنی دیگر منتقل نشود و مسخی که در زمان سابق بوده
شده و در زمان اسلام بر بعضی اعدای اهل بیت علیهم السلام واقع
شده این نحو نبوده که نفس ازین بدن به بدن خوک مثلا رفته باشد
بلکه بدن همان بدن بوده و آن بدن مصور بصورت بدن خوک شده
مسئله رابع آنکه نفس بعد از خراب بدن باقیست و حکما موافق اهل
اسلام باین قائلند و از آنچه ذکر شد بیان این ظاهر گردید
فصل در ذکر قوای نفس قوتی که تمام نفس در آن شریکند قوت
نامیه و غاذیه و مولده است و بیان مجملی از آن گذشت و قوتی که
میان او و سایر نفوس حیوانیه مشترکست حواس حس ظاهره و حواس حس
باطنه است فصل در بیان حواس خمسه ظاهره اول از آن حس لمس است
و مناط آن قوتیست که حق تعالی او را در تمام اجزای بدن پهن نموده مگر
در جای که بودن آن ضرر به بدن داشته باشد و مدرکات آن

کیفیات

کیفیت ملموسه است که خواهد آمد و این قوت از ضروریات وجود حیوانست
و ازین جهت که حیوانی را نیافته اند که این قوت را نداشته باشد و
باقی م میشود که قوی را نداشته باشد مثل کرمی که در میان گل ابهام می رسد و
او را خراطین گویند و مثل موشی که چشم ندارد و او را اخلد نام است
و می گویند این دو را از حواس خمس غیر از لامسه قوتی نیست
و وجه این است که حیوان تالیف یافته از اجزای عنصریه چند که
متکیف شده اند بکیفیت مزاجیه و اگر بادی بارده تاثیر در او
میکند چیزی که او را از کلال یا بعضا فاسد میگرداند و هم چنین امور حاره
و رطبه و یابسه و هم چنین چیزها که بدن را پاره سازد و غیر آن که
ضرر به بدن می رسانند و بنا برین بدن محتاج خواهد بود باآنکه خود را
از آنچه با وی می رسد نگه داشته باشد و این به قوت لامسه معلوم می آید
پس وجود او در حیوان ضروری و باین جهت انفع حواس است
و ازین جهت است که او در تمام بدن سریان یافته مگر آنچه حیات

در وسائری نباشد مثل موی واستخوان وناخن واز اعضای حیات دار جگر
وسپرز وکلیه را می گویند که حس لمس ندارند وسر نداشتن این اشیا
قوت لامسه را اما در موی وشم بجهت انکه از بودن ونبودن در اینها
ضرری به بدن نمیرسد واما در ناخن بعضی باعتبار انکه انچه ملصق ببدن
نیست حکم موی دارد وانچه ملصق است ببدن وارث دردی که از خارج بدو
رسد او را گرم و کوبیده میکند مثل سایر اجسام و لهذا انکه او گرم و کرد و عضای
لامسه دار جبر از منفذ و احتیاج بلمس داشتن از منیت ولا در استخوان که به انکه استخوان بست
وصدمه در حرکت و غیر برو برنخورد واما جگر بعضی باعتبار انکه مراد صفرا
وصفرا دماغ و گزندگی دارد و کلیه رطوبت عصب اخلاط در ریه باعتبار
تنفس همیشه در حرکتست پس اگر اینها قوت لمس میداشتند همیشه
حیوان متالم میبود **دوم حس ذوقست** ومناط ان قوتیست
که پهن شده در عصبی که بر سطح ظاهر زبان پهن شده وهرگاه لعاب
دهن یا الی کیفیت مطعوم را از شیرینی وتلخی وغیر ان بهم رسانیده در
منافذ زبان

منافذ زبان نفوذ کند وبان عصب برسد ادراک ان مینماید
واین قوت تابع بدنست باعتبار انکه غذائی را که نفعی ازو
یافت یا ضرر میشناسد ومدرکات ان کیفیات مذوقه
است که ذکرش خواهد امد **سیم حس شامه است** ومناط ان قوتیست
که خلق شده در دو گوشت پاره که بشکل سر پستان در مقدم دماغ
بر امده وزیاده شده ومدرکات ان بویهاست وکیفیت ادراک ان
باین نحو است که هوا باعتبار لطافت کسب بو از صاحب بو مینماید و
بوصول هوا بان دو گوشت زاید ادراک ان میکردد ونفع ان در
بدن با ... باعتبار انست که از رواحی که در بدن منتشر شوند از بعضی بدن
قوت واز بعضی ضرری یابد پس مناسبتست که نفع وضرر شناخته
شود **چهارم حس بصرست** که با و چیزها دیده میشود وان قوتیست که
حق تعالی اورا ایجاد کرده در روحی که در عصبتین مجوفتین است
منتشر که ذکر میشود از میان دماغ در پی مجوف رسته یکی از

جانب راست و دیگری از جانب چپ و آنکه از جانب راست رسته
بجانب چپ می آید و دیگری بعکس آن تا آنکه باهم متلاقی میشوند
بنحوی که تجویف هردو یکی میشود و بعد از تلاقی باز از یکدیگر جدا میشوند
و آنکه از جانب راست آمده بسوی چشم راست میرود و آنکه از جانب چپ آمده
بسوی چشم چپ و آن جائی که آنها باهم میرسند مجمع النورین میگویند
و در جوف این عصبتین روحی هست که عبارتست از هوای لطیف نورانی
بجز این قوت در این روح مخلوق شده و این روح در تردد است
و بسوی مردمک می آید و بر میگردد و کلام در کیفیت صدور ابصار
و شرایط آن بتفصیل مذکور خواهد شد پنجم حس سمع است و
مناط آن قوتیست مخلوق شده در عصبی که پهن شده در باطن
سوراخ گوشها و کیفیت ادراک چنین است که باید جسمی که از جسمی
جدا شود بعنف یا جسمی بجسمی برسد بعنف که تعبیر از اول بقلع که بمعنی
کندنست میکنند و تعبیر از دوم بقرع که بمعنی کوفتن است مینامند

و شرط است که میان قالع و مقلوع مصادمه و معارضه بعنف باشد و
همچنین میان قارع و مقروع چه محسوس است که اگر مشت خاکی از
میان خاک بیخته برداریم صدا ندارد و همچنین اگر مشت بر هوا زنیم
صدا نمیکند پس باید که میان آنها معارضه بعنف باشد و باعتبار این معارضه
هوا کیفیت خاصی بهم میرساند و هوای مجاور آن هوا هم بهم میرساند
تا آن هوائی که بگوش میرسد و حس سمع ادراک میکند وحق اینست
که عقل از ضبط وجه این عاجز است اینقدر رسیده اند که اگر چیزی بر چیزی بخورد
یا از چیزی کنده شود صدائی برمیخیزد و اینرا هم میدانند که تموج هوا دخل
دارد چه گاه از دور مشاهده میشود که بنائی فرو ریخت و بعد از دیری
بزمانی صدائی شنیده میگردد و اگر باد با صدا موافق باشد که
از یکجانب بجانبی باشد زودتر و بهتر شنیده میشود و اگر مخالف
باشد دیرتر میشنود و یا بنگاه دوری میشود اما زیاده بر این که
بدانند که بچه نحو مصادمه باید بشود و در هر کوفتنی یا کندنی چرا صدا

باین وضع ظاهر شود تقصیر را اینها وجه دیگر نیز بدین عجز نباهی شد و فایده
سمع در معاملات و مشکلات از جمله بطلانات ظاهر دهوید است فصل در کیفیت
ابصار در این مسئله سه قول است یکی آنکه ابصار بخروج شعاع است یعنی از چشم
شعاعی بر می آید بطریق مخروطی مثل کله قند که سر آن مخروط بر حدقه
است و دایره آخر آن بر مرئی واقع شده و اگر آن شعاع بر جسم صیقلی
واقع شده مانند آینه منعکس میشود بجسمی دیگر و آن جسم دیده میشود
به تفصیل شرایط که در کتب ذکر کرده اند و این مذهب ریاضیین است و
قول دیگر آنکه صورت مرئی در حدقه مرتسم میشود چنانچه در آینه و آب
صورت مرتسم میشود و اگر در مقابل بصر جسم صیقلی بعینه باشد صورت آدمی
در آن جسم صیقلی منطبع میشود و از آن جسم صورتی در حدقه منطبع می
گردد و این قول علماء طبیعیین است و قول دیگر آنکه از شعاع بصر نوری در
مرئی حاصل میشود که بآن نور مرئی منکیف میگردد و آن سبب دیدن او
میشود دلیل قول اول آنکه هرگاه مسافت مابین رائی و مرئی شق ف

بلکه

باشد و مانع نفوذ شعاع نباشد دیده میشود و اگر مانع نفوذ شعاع
باشد دیده نمیشود پس باید که بتوسط شعاع باشد و دلیل
طبیعیین آنکه هرگاه کسی نظر بسوی آفتاب بسیار کند و بعد از
آن چشم بر هم گذارد باز صورت آفتاب مشاهد او است در وقت
چون چشم بر هم است و شعاعی از پرده بیرون نمیرود پس باید که باعتبار
این باشد که صورت در او نقش گرفته و باقی مانده است و همچنان اگر
برنگی مثل سرخی بسیار نظر کنیم و بعد از آن برنگی دیگر مثل سبزی نظر کنیم
این سبزی را خالص نمی بینیم بلکه آمیخته بسرخی دیده میشود و حس
همین خواهد بود که صورت سرخی در چشم نقش گرفته و صورت سبزی
هم رسید و باهم مخلوط میشوند و دلیل بر بطلان قول بخروج شعاع میگوییم
که شعاعی اگر از چشم بر آید یا عرض است یا جوهر و عرض نیست چنانچه
خواهد آمد که حرکت بر عرض جایز نیست پس باید جوهر باشد
و جسم خواهد بود پس لازم می آید که هر روز و هر ساعت از چشم

آدمی آنقدر جسم برآید که بسیاری از عالم را بپرد و هیچ بچشم نقصانی و آفتی
نرسیده باشد و در ابطال قول ثالث دلیل گفته اند که اگر مبصر باعتبار
دیدن نور هم میرسانید بایست که در وقتی که چندین کس با و نگاه کنند
نور آن بیشتر شود و خود ظاهر است که چنین نیست و اقرب اقوال در این
مسئله قول شعاع است چه بتجربه معلوم شده که دیدن تابع اوضاع
شعاع است چه در آنجا که برابر دیده میشود و چه در جائی که بعنوان انعکاس
باشد و از تکرار این ملاحظه جزم حاصل میشود که باعتبار شعاع باشد
و جواب دلیلی که بر ابطال قول ایشان میگویند آنست که این دلیل
در شعاع شمس و سایر نیرات مثل شمع و چراغ و غیر آن جاریست
و انکار شعاع در آنها نمیتوان نمود چه باعتبار انعکاس و تأثیر عکس
آفتاب در حرارت و غیر آن از آثار بودن شعاع معلومست حقیقت
شعاع معلوم نیست که جرمیست که از نیر بر می آید هر چند که بسیار
مستبعد است یا جرم هوا باین کیفیت متکیف میشود یا غیر آن هیچ

معلوم

معلوم نیست والعلم عند الله تعالی **فصل در شرایط ابصار** از برای ابصار
شرایطی چند هست و این شرایط مختلفند بعضی از آن آن نحو شرطند
که محالست بدون آن شرط ابصار متحقق شود و بعضی باین نحو شرطند که عادت
بدون آنها ابصار نمیشود اما بر سبیل اعجاز و خرق عادت بدون آنها
گاهی ابصار متحقق میشود و بعضی شرط ابصار اکثر نوع انسانند
اما شرایط اولی یکی آنست که مبصر موجود خارجی باشد چه اگر در خارج
معدوم باشد هر چند که در ذهن موجود باشد دیده نمیشود و دیگری
آنست که مبصر مقابل باشد یا در حکم مقابل و مراد از مقابل آنست
که مبصر در مکانی باشد که برابر بیننده واقع شده باشد و مراد از حکم
مقابل آنست که مثل عرضی باشد که قائم بجسمی باشد که آن جسم
برابر باشد یا مثل اموری باشد که در آینه و آب و سایر اجسام
صیقلیه دیده می شود و شرط دیگر آنکه آن چیز جایز الرؤیه باشد
و مثل مزه و بو ممتنعه باشد و وجه شرط بودن این سه امر آنست

که ابصار چنانچه گذشت یا بخروج شعاعست یا بانطباع یا وقوع
نوری از بصر بر مرئی پس هرگاه امری قابل آن نباشد که خطوط
بران بیفتند یا صورت آن در بصر منطبع شود یا نور از بصر بر وی بیفتد
تحقق رؤیت محالست و اگر فرضا آن شیئ ظاهر و معلوم گردد
آن علم رؤیت نخواهد بود پس امری که موجود خارجی نباشد
قابلیت آن سه امر که مذکور شد ندارد و همچنین هرگاه مثل
رنگ و بو و نرمی و درشتی بجهه باشد قابلیت این امور ندارد
و هرگاه وضع او بشخص نحوی نباشد که این امور متعلقه متحقق
شد دیدن محال خواهد بود و ابعضی از بدیهیات ازین
ظاهر شد که دیدن حق تعالی محالست هم در دنیا و هم در آخرت
چه شکی نیست که قابل وقوع شعاع جسم است و بعضی از اعراض جسم
ذاتی که مجرد و منزه از مکان و جهت بجهه باشد قابل وقوع
شعاع و غیر آن نیست و قابل اشاره نیست که گوییم که در کدام

اگر

جهت رائی و متعقده و اشاعره که رؤیت حق تعالی را جایز میدانند
و مجرد دیده اند از فطرت انسانی و بدیهه که عقلا بیرون رفته اند و جنابه که
رؤیت حق را جایز دیده اند از آن جهت است که معاذ الله او را جسم میدانند
و این عقیده خروج از ملت اسلام و مخالف براهین تامست چنانچه در حکمت الهیه
بیان خواهد شد اما شرایط ثانیه یکی آنست که بسیار دور نباشد چه بحسب عادت [illegible]
که کسی در مشرق باشد چیزی را که در مغرب زمین باشد مشاهده کند شرط
دیگر آنکه مرئی در غایت کوچکی نباشد و این هر دو شرط در اشخاص رائی و در اشخاص حس
مرئی مختلف میشود چه مشاهده است که بعضی مردم که بصر ایشان قوت دارد
از راه دور می بینند و بعضی که بصر ایشان ضعیف باشد نمیتوانند دید
و همچنین مرئی اگر بزرگ باشد مثل جبال از چندین فرسخ راه دیده میشود
و اگر مثل ارزنی باشد در مسافت بسیار کمتر ازین دیده نمیشود و همچنین
بعضی مردم چیزهای صغیر در غایت صغر را می بینند و بعضی نمیتوانند
دید شرط دیگر آنکه قرب مفرط نداشته باشد چه اگر چیزی متصل

سجده یا بسیار نزدیک بدیده باشد نمیتوان دید شرط دیگر آنکه جسم
کثیفی که مانع از وصول شعاع بصر باشد در میان حایل نباشد چه
مشاهد است که هرگاه حایل بعضه باشد دیده نمیتواند شد و این شروط
ثلثه بحسب عادت شرطند و اما محال نیست که بدون اینها بر سبیل
خرق عادت و معجزه دیده شود چنانچه بتواتر نقل شده که حضرت پیغمبر
صلی الله علیه در مدینه مشرفه قصر ابیض مداین و بلاد شام را
دیده و غیر آن ولا شرایط ثالثه یکی آنست که مرئی شفاف نباشد
مثل هوای صرف که آنرا نمیتوان دید بلکه باید که مرئی کثیف باشد
که شعاع در و باقی بماند و تفصیل این آنست که مرئی یا کثیف است
بنحوی که شعاع در و نفوذ نمیکند و این خود دیده میشود و مانع دیدن
ما خلف خود است و یا لطیف است بنحوی که شعاع در و نفوذ میکند
و این بر دو قسم است یکی آنکه در غایت لطافت است مثل هوای صرف
که بغباری و غیر آن ممزوج نباشد و دیگری آنکه هم لطافت دارد

و هم کثافت مثل آب و شیشه قسم اول خود دیده نمیشود و شرط
دیگر آنکه مرئی لونی داشته باشد و این شرط در ضمن شرط اول
داخل است و چون قوم جدا ذکر نمودند بعضی علما نیز ذکر شد
و ظاهر آنیست که این شرط از شرایطی باشد که ابصار بدون
او محال باشد بحسب عادت و شرط دیگر وقوع ضوء بر مرئی است
که اگر مرئی در تاریکی بعضه باشد دیده نمیشود و این شرط در اغلب
بنی نوع شرط است و الا بعضی اشخاص هستند که در تاریکی میتوانند
دید و شرطی ورای این شروط مذکوره که داخل در این شروط نباشد
نیست و بعضی شرط میکنند سلامت حاسه را یعنی چشم آفتی
نرسیده باشد و ذکر این در کار نیست چه کلام در شرایط
دیدن کسی است که صحیح و سالم باشد و چون شرایط منحصر
در این امور شد پس بعد از حصول این شرایط ممکن نیست که
دیدن متحقق نشود مگر در صورتی که بیننده متوجه دیدن نشود
و خاطرش متوجه خیالی یا امر دیگر بعضه باشد و از این جهت

یعنی قصد نفس و توجه اینرا شرط منفعه اند و از جمله شروط شمرده اند
و ما که ذکر نکردیم از ینجهت بود که قصد نفس و توجه آن شرط مطلق
علمست و اختصاصی بدیدن ندارد مثلا اگر کسی متوجه نباشد
صدا را هم نمی شنود و مزه را ادراک نمیکند و غیر آن پس باید
اینرا در شرایط ادراک شمرد نه شرایط ابصار و باید دانست
که اینکه ذکر شد که با وجود این شرایط ندیدن محالست مراد
محال عادیست و اگر نه بر سبیل اعجاز و خرق عادت میشود
که تخلف کند **فصل در سبب حول و دیدن یک چیز را دو چیز**
بنا بر قول بشعاع چنانچه ذکر شد که اصح اقوالست هرگاه نگاه
بچیزی کنیم مخروطی از شعاع حاصل میشود که نقطه سر آن مخروط بحدقه
و دایره آخر آن مخروط که باصطلاح اینرا قاعده مخروط گویند بر مرئی
واقع میشود و خطی که از نقطه راس مخروط بمرکز دایره قاعده
آید سهم مخروط گویند و چون بهر دو چشم دیدن حاصل میشود پس
از هر چشمی یک مخروط حاصل میشود و هر مخروطی سهمی علیحده

دارد و اگر هر دو سهم بر یکجای از مرئی واقع شوند مرئی یکی
دیده میشود و اگر بر دو جای مرئی واقع شوند یک چیز دو چیز دیده می
شود و برین وجه ابحاث بسیار متفرعه اند و قطع نظر از این ابحاث
این وجه ناتمامست چه حاصل این وجه غیر ازین نیست که هرگاه
موقع سهم یکی باشد یکی دیده میشود و اگر متعدد باشد دو دیده
میشود و معلوم نشد که اتحاد موقع سهم و اختلاف آنرا چه دخل
است در دیدن و طبیعیین وجه اینرا چنین میگویند که صورت در
حدقه مرتسم نشد همان دیدن نیست و اگر نه بایستی که
همیشه هر دو چشم دار یک چیز را دو ببینند بلکه بعد از آنکه صورت
مرتسم شد روحی که آن صورت در او مرتسم شده آن صورت را
بمجمع النورین می برد و در آنجا دیدن بعمل می آید پس صورت
در هر دو چشم مرتسم میشود و از تجویف عصب روح باصره این هر دو چشم
و روح باصره آن هر دو چشم هر یک صورت را بمجمع النورین میبرند اگر
در عصب آنها بهم نرسیده باشند مثل کج شدن یا دراز شدن

یکصورت را هر دو یکبار بمجمع النورین می رسانند و حکم میکنند که صورت
یک چیز است که او تصور اند و اگر اتفاقی باشد خلقی چنانچه در حول
حاصلست یا عارضی مثل آنکه با انگشت یکحدقه را بالا بریم صورت
یکبار نمی آید بلکه یکروح صورت را زودتر میرسانند و بعد از رسیدن
صورت ادراک او میکنند و روح دیگر صورت را بعد از آن بمجمع النورین
میرسانند و قوت باصره نمی یابد که اینصورت همان مرئی اولست
بلکه بغلط می افتد که صورت مرئی دیگر نباشد و این وجه اقرب
است از وجه اول اما بحث بر وی می آید که هرگاه ریسمانی مثلا در
برابر باشد و بعد از و بفاصله چوبی مثلا بعید باشد اگر ما بقصد
دیدن ریسمان متوجه شویم و بتحدیق نظر بر و بنگریم و چشم از وی
نداریم ریسمانرا یکی می بینیم و چوب را دو و اگر باین طریق متوجه
چوب شویم چوب را یکی می بینیم و ریسمانرا دو و معقول که در پی
عصب هم می افتد و هم با افت باشد و از جانب قائلین بشعاع
جواب ازین بحث میتوان گفت مناسب این رساله نیست فصل

در ذکر

دان

در حواس باطنه و آن پنج است اول حس مشترک که آنرا بلغت یونانیه
بنطاسیا گویند و کار او آنست که ادراک صور محسوسات مینماید
دویم خیال و آن قوتیست که حفظ صور محسوسات میکند و خزانه
دار حس مشترکست که هر صورتی را که ادراک کرد بخیال میسپارد
سیم قوت وهمیه که ادراک معانی جزئیه مثل عداوتی که زید با عمرو
داشته باشد میکند چهارم حافظه که خزانه دار وهمست و هر معنی
جزئی که ادراک میکند با و میسپارد پنجم متخیله است که کارش
ترکیب جزئیات جسمانیه و غیر آن و تحلیل آن جزئیاتست مثل
آنکه آدمی هفت سر تصور میکند و نصف آدم تصور میکند و میگویند
که این قوت ماندگی ندارد و خیال در مسئله ادراک کلی و جزئی
و حفظ معلومات و سهو و نسیان آنست که میگویند ادراک
یا ادراک امور کلیه است یا ادراک امور جزئیه ادراک کلی را
غیر از نفس ناطقه نمیکند و ترکیب قضایای کلیه و نتایج از آن گرفتن
کار نفس ناطقه است که مجرد است و تعلق ببدن دارد و تصرف

دارد در بدن و غیر آن بسبب آلات میکند مثل شخصی که چند قلاب
در دست داشته باشد و باین قلابها بعضی اجزای چیزی را
پیش کشد و بعضی را پس کشد و تصرفات کند آن شخص در آن
چیز حلول نکرده و مکانش آنجا نیست و ورود تصرفات بسبب
آلات میباشد و این مثالی بود که ذکر شد هرچند مطابقهٔ تام نداشته
باشد و چون نفس ناطقه از برای حیوانات ثابت نمیکنند
میگویند ایشان علم بکلیات ندارند و ادراک جزئیات
را حیوانات تماما مینمایند و جزئیات دو قسمست یکی جزئیات
جسمانیه که ادراک آن از حواس ظاهره میکنند و یکی معانی مثل
دوستی و دشمنی و پدری و فرزندی و غیر آن که بحواس ظاهره
مدرک نمیشوند قسم اول که بحواس ظاهره مدرک میشود صورت
این امور در حواس مرتسم میشود و این ادراک در امور
کافی نیست بلکه باید که این صورتها بحس مشترک برسند
و حس مشترک اینها را ادراک و حکم میان اینها کند که اینها

یک امرند یا امور متعدده اند و گاه هست که غلط می کند و در مثال غلط
او ذکر کنیم مثل آنکه قوت متخیله که کارش ترکیب و تحلیل است صورتها
را که ترکیب و تحلیل کرده بحس مشترک میرساند اگر آدمی صحیح و سالم و متوجه باشد
حس مشترک فرق میکند او میان صورتی که از خارج حواس ظاهره آورده اند
و میان صورتی که متخیله آورده و می داند که کدام را دیده و کدام را خیال
نموده و اگر مرضی مثلا مستولی شده باشد هر صورتی که متخیله آورده اعتقاد
می کند که حواس از خارج کسب نموده مثال دیگر آنکه قطره که بر عقب نازل
میشود خط دیده میشود و شعله جواله دایره دیده میشود و علتش آنست
که در حاسه بر عقب مرتسم شده و هنوز آن حال اول قطره محو نشده
حال دوم مرسوم شده و همچنین علی الاتصال باین وضع شده تا خط و دایره
در حاسه رسم شده و آن خط و دایره را بحس مشترک میرسانند پس این
غلطیست که حاسه کرده و این احتمال بعیدست یا غلطیست که
از زوج باصره که حالت قطره و شعله در دو مرتسم شده صورت
را از عقل وا او و حس مشترک میرساند و حالت دیگر را جزو دیگر از زوج

باصره که در وی مرتسم میشود می برد و هکذا حس مشترک
ادراک این نمیکند که اینحالت بعد از حالت اولی است و با اجتماع
منیت که این غلط را حس مشترک میکند و دور منیت که در
حول هم غلط از حس مشترک باشد که صورتیرا که یک
حاسه رسانید و صورتی دیگر را که حاسه دیگر رسانیده اند که هردو
صورت یک چیزند و غلط کند و صورت دو چیز داند و اینجمله
که درین ذکر شده باز رجوع بحرف سابق نمائیم و چون حس
مشترک ادراک امور جزئیات محسوسه و معانی جزئیه را ادراک
نکرد گشت معین که ادراک معانی جزئیه هم بکنیم و نفس ناطقه
جزئیات متعلقه باجرام را ابدا فهم و اطلاع نمیکند پس باید قوت
دیگر هم باشد که ادراک معانی جزئیه نماید و آن وهم است
و چون قوتی که ادراک محسوسات میکند که حس مشترک است و قوت وهم که
ادراک معانی جزئیه میکند ضبط این صور و اینمعانی نمیتوانند
و حفظ

و ضبط این صوره معانی از جهت معاش ضرور است و نفس ناطقه را هم رجوع باین
صور در کسب کمالات است پس هریکی خزانه داری داشته باشد که این صور و اینمعانی را
نگاه دارد و خزانه دار حس مشترک خیال و خزانه دار وهم حافظه است
و قوت متخیله نیز بعض ضرور است باعتبار اینکه ترکیبی که بکار معاش باید
تفصیل کند از انجهت است که از جهت حیوان خلق شده الا حفظ صور او در کار
صورتیکه هم نیست از انچه خزانه دار او دیگر است گویند حس مشترک ادراک میکند یا نزد اوست
د خیال نسپرده یا بخیال سپرده و انکه نزد اوست یا متوجه اوست یا متوجه او
نیست و انکه بخیال سپرده یا خیال او را ادراکم نکند و از خیال در رفته یا در میان
صور خیالیه است و همچنین وهم و حافظه و انرا نیز راه فرق میان حاضر بودن
در ذهن و بودن نشان میکند از انه میگویند اگر صورتی در حس مشترک حاضر و متوجه
اوست فکر نمیخواهد بالفعل ادراک میداند مثل انکه کسی چیزی در نقش نموده و
متوجه نیز است و اگر در نقش او شده الا متوجه او نباشد و همین که متوجه نیست معلوم
اوست و نزد انها میکند که معلوم نباشد و این هر دو حالت ذکر است
واگر بخیال سپرده انقدر باید صبر کند که خیال او را از میان صور جدا

کند و بجا ورد و این احوالش مختلف است گاه هست که بزودی میشود
وگاه هست که زمان بسیاری باید بگذرد مثل انکه خزانه دار گاه
هست که زود پیدا میکند وگاه است که دیر میشود و این حالت سهو
است و اگر از خیال رفته و ضبطش نکرده دیگر از نو او را باید تحصیل نمود
مثل انکه خزانه دار او را گم کرده یا نگاه نداشته و اینحالت نسیانست
اینکلام حکماست **انچه حق است** انست که حرف اول که ذکر شد
که حیوانات ادراک کلیات نمیکنند دلیلی که تمام باشد بران
ندارند و مخالف نص کلام الهی و احادیث اهل عصمت است
و حکایت نمله و هدهد که در قران مجید ذکر شده صریحست
که ایشان ادراک کلیات مینمایند و انچه در حال قوای نفس گفته اند
بودن این قوتها در حیوان حق است اما اینکه هر یک قوتی علیحده باشد
و از یک قوت در کار نباید محل تامل است و ادله که برین میگویند
سست و ضایع است مگر دلیل ظنی که میگویند که محل هر قوتی جدا است
و هر محلی که افتی رسید ان قوت باطل میشود و میگویند که دماغ مجوف باشد

و بطن

و بطن دارد و ما بین این دو بطن هم چیزی بشکل کرم متصل است
و محل حس مشترک مقدم بطن اول است و محل خیال موخر
اوست و محل متخیله در مقدم دوم است و محل وهم در موخر او و محل
حافظه مقدم بطن ثالث است و در موخر ان چیزی نیست و میگویند
با دله ظنی معلومست که اگر افتی بمقدم بطن اول رسد حس
مشترک باطل میشود و همچنین در بواقی والله الواقی

ثم بحث الجوهر **مقصد سیم در بیان حال اعراض**
دران چند فصلست **فصل اول در بیان احوالیکه جمیع اعراض در ان شریکند**
عرض چنانچه ذکر شد موجودیست که در وجود خود محتاج بموضوع باشد
بیان این سخن انست که محل الوجود یا قائم بذاتست یا قائم
بغیر و مراد از قیام بغیر انست که یک اختصاص و ربطی بچیزی داشته
باشد که صفت او بشود مثل بیاض که بجسمی ربطی دارد که بان
سبب جسم را ابیض میگویند و این ربط و اختصاص را قیام و
حلول میگویند و ان امر قایم بغیر را حال گویند خواه جوهر باشد

وخواه عرض وامری که چیزی باو قایم باشد محل گویند خواه
جوهر باو قایم باشد وخواه عرض وامر قایم بغیر را در وجود خود
احتیاج بآن غیر دارد یا نه اگر احتیاج دارد عرضست واگر
ندارد صورت جوهری واز انچه گفتیم ظاهر شد که عرض
موجودیست که در وجود خود محتاج بمحل تعبه باشد ومحل عرض را
در اصطلاح موضوع گویند واحکام صورت خود گذشت واحوال
مشترکه میان اعراض که در بعضی ازان صورهم شریکند در چند
مسئله مذکور میشود مسئله اول انکه وحدت محل مستلزم وحدت
حالست یعنی یکصورت در دو محل حلول نمیکند ودر یکموضوع
یک عرض متصف نمیشود وظاهر اینست که این دعوی بدیهیست
ومثبته براین مدعی انکه اگر در جسم فرض کنیم که یکسواد داشته باشند
وباز فرض کنیم که دو سواد دارند میان این دو حالت باید فرقی
تعبه باشد چه حالت اولی غیر حالت دوم است بدون شک
وهیچ فرقی میان این دو حالت یافته نمیشود بالجمله عقل فرقی

میان

میان انکه جسمی در دو مکان باشد یا عرضی در دو موضوع باشد
نمی یابد وچنانچه بالبدیهه حکم میکند که یکجسم در یکزمان در دو مکان ن
نمیباشد تجویز نمیکند که یک عرض هم درین جسم باشد و
هم دران جسم وباید دانست که یکعرض در چند چیز بودن را
احتمال دارد یکی انکه مجموع آن چیزها محل آن عرض باشد مثل عدد
خمسه که عارض مجموع انگشتان شده وهیئتی که عارض
مجموع اعضا شده ودرین فرض حقیقة عرض یکموضوع دارد
ومجموع آن امور باشد واین احتمال باطل نیست بلکه واقعست
واحتمال دوم انکه یکعرض هم در یکموضوع باشد وهم دران موضوع
که هر یک جدا جدا موضوع باشند واین احتمالیست که ذکر
شد که باطلست وبعضی دعوی کرده اند که این احتمال هم
واقعست وبر قول خود دلیل اورده اند که دو کس که برادر
یکدیگر باشند یک برادری قایم بهر دو است وجواب ازین انکه این
دو قرب است یکی باین جسم قایم ودیگری بدیگری ودو اخوتست

یکی باین برادر قائم و نزدیکی بآن یک چنانچه عقل حکم میکند که این جسم
قریب بآن جسمست پس قرب و نزدیکی را صفت از برای آن
جسم میگیرد و آن یکی را متعلق قرب میگیرد و همچنین در اخوت و سایر
امثله نهایت چون اینکه عرض هر دو یکنام دارد چه هر دو را قرب
و اخوت میگویند و یکدیگر را لازم دارند چه این جسم که بآن جسم
نزدیک باشد آن جسم هم باین جسم نزدیک خواهد بود و همچنین
هرگاه این شخص برادر آن شخص باشد آن شخص هم برادر او خواهد
بود اشتباه شده و گمان برده اند که یکعرض است **نفس وحدت**
محل مستلزم وحدت حال نیست و جایز است که چند عرض بیک موضوع
قایم باشد چنانچه مشاهده میشود که یکجسم هم رنگ و هم بو و هم طعم
دارد اما شرطست که این دو عرض مثل هم نباشند یعنی از یکنوع
نباشند پس جایز نیست که یکجسم دو سواد داشته باشد و همچنین
شرطست که منافات میان این دو عرض نباشد پس جایز نیست
که جسمی طولش هم یکذرع باشد و هم دو ذرع و اینمسئله نیز
ظاهر

ظاهر و محتاج به بیان نیست **نفس قسمت محل مستلزم قسمت**
حال نیست و قسمت بر پنج قسم است چه اجزای شیئی یا در
وجود خارجی از هم ممتازند بمعنی که این جزء وجود علیحده داشته
باشد و آن جزء وجود دیگر و بیک وجود موجود نباشند یا چنان
امتیازی ندارند بلکه در خارج بیک وجود موجودند و قسم
دوم بر دو قسم است چه اجزای که بیک وجود موجود باشند یا در
وضع از یکدیگر امتیاز دارند یا نه اول مثل اجزای متصل و دوم را
اجزای عقلیه گویند و عبارتست از جنس و فصل است مثلا انسان
که در خارج موجود است حیوان که جنس اوست در خارج موجود است
و ناطق که فصل اوست هم موجود است و این هر دو جزء انسانند
اما در خارج بیک وجود موجودند و قسم اول که اجزا در خارج هر یک
بوجودی علیحده موجود باشند دو قسمست قسم اول آنکه اشاره
بهر جزئی غیر از اشاره بجزئی دیگر باشد و توان گفت که این
جزء مقدم بر آن جزء واقع شده یا در جانب راست آن

جزء داتعقشنده وهمچنین آن اجزا هم چنین که در وجود از هم ممتازند و در
وضع و اشاره حسی هم از هم ممتازند و هر یک جای جدائی بالذات
یا بالعرض دارند و قسم دوم آنکه اجزا امتیازی در وضع نداشته
باشند و اشاره به هر یک دیگری باشد قسم اول مثل خانه که مرکب است
از دیوار و سقف و هر یک وجودی جدا دارند و اشاره به دیوار اشاره بسقف
نیست و اشاره بسقف اشاره به دیوار نیست و قسم دوم مثل
آب که چنانکه گذشت مرکب است از صورت جسمیه و از صورت
نوعیه و اشاره به هر یک اشاره بدیگری است پس اقسام قسمت چهار قسم
شد قسم اول آنکه بیک وجود موجود نباشند و در وضع از یکدیگر
ممتاز باشند قسم دوم آنکه در وجود متحد باشند و در وضع هم
ممتاز نباشند قسم سیم آنکه در وجود متحد باشند و در وضع هم
ممتاز از هم باشند قسم چهارم آنکه در وجود ممتاز نباشند و در وضع
هم ممتاز نباشند اما قسم چهارم از تقسیم شکی نیست که
انقسام محل باین قسمت مستلزم انقسام حال نیست چرا اینکه

محل

محل جنس و فصل داشته باشد لازم نیست که حال نیز جنس
و فصل داشته باشد مثل وحدت که حلول در زید میکند و زید را
واحد میگوییم و زید جنس و فصل دارد و وحدت جنس و فصل ندارد
و اما قسم اول نیز ظاهر است که از انقسام محل انقسام حال
لازم نمی آید مثل اعراضی که قائم بجسم میشود و جسم جزء خارجی
دارد و آن اعراض اجزای خارجیه ندارند نزاع در قسم دوم
و قسم سیم است بعضی میگویند که قسمت محل باین نحو مستلزم قسمت
حال است و بعضی میگویند که مستلزم نیست و بعضی تفصیلی که
بعد از این مذکور خواهد شد قائلند دلیل قول الاول آنکه حال
یا در یک جزء محل حلول کرده و در جزء دیگر حلول نکرده یا هم در این
جزء حلول کرده و هم در آن جزء یا بعضی در این جزء حلول کرده و
بعضی در جزء دیگر در شق اول لازم می آید که این جزئی که در آن
حلول نکرده محل همان او نبوده باشد و پس آن جزء دیگر بیکار باشد
پس کل آن عرض مجتمع نشد و این خلاف فرض است و در شق دوم

دوم لازم می آید که یک چیز در دو محل حلول نعته باشد وقبل
ازین بطلانش ظاهر شد پس شق سیم باقی ماند که بعضی
از اجزای حال در یک جزء محل حلول نعته باشد وبعضی در جزء
دیگر پس از قسمت محل بآن دو جزء قسمت حال لازم آید
وجواب از دلیل آنکه شقی دیگر هست که اختیار کنیم وآن شق آ
آنست که این حال در مجموع اجزا حلول نعته باشد وکه مجموع
یک محل نعته باشد چنانچه سابق مذکور شد وحاصل قول تفصیل
آنست که حلول گاه سریانیست که حال بیک نحو انطباقی
بر محل داشته باشد مثل حلول بیاض در جسمی که تمام
سفید باشد وگاه طریانی مثل حلول ابوت در زید و
حلول نقطه در خط وگاه هست که از یک جهت طریانی
واز یک جهت سریانی است مثل حلول خط در سطح وحلول
سطح در جسم که از طرفی که خط است منطبق بر طول
سطح مثلا شد واگر سطح را از آن راه قسمت نمائیم خط

البته

البته منقسم میگردد وهمچنین در سطح وجسم واگر سطح را از سمت
غیر آن خط منقسم سازیم انقسام خط لازم نمی آید وهمچنین
جسم را اگر از غیر سمت آن سطح منقسم سازیم انقسام سطح لازم
نمی آید پس ظاهر شد که در حلول سریانی قسمت محل مستلزم
قسمت حال هست ودر قسمت طریانی از انقسام محل انقسام
حال لازم نمی آید ودر قسم سیم اگر قسمت از جهت سریانیت حکم
سریانی دارد والا حکم طریانی دارد وشبهه دیگر آنکه انقسام حال
مستلزم انقسام محل است قبل ازین معلوم شد که انقسام چهار
قسمست یکی باجزای عقلیه منشعبه ویکی باجزای متصل
ویکی باجزای موجوده که در وضع واشاره حسیه از هم ممتازند
ویکی باجزای که از هم در وضع واشاره ممتاز نیستند در قسم
اول ظاهر است که از انقسام حال انقسام محل لازم نمی آید
وهمچنین در قسم چهارم اما در قسم دوم وسیم گوئیم که هرگاه
جسمی را قدری پاره سازیم وتمام جسم را از هم جدا نکنیم شک

نیست که سطح منقسم نشده اگر درین فرض گوئیم که جسم منقسم
شده پس از انقسام محل انقسام حال که سطح دیگر است
لازم نیامد و اگر گوئیم جسم منقسم نشده پس از انقسام
حال انقسام محل لازم نیامد مسئله دیگر انکه موضوع از
جمله مشخصات بیان این سخن موقوف بتصویر معنی مشخص است
هرگاه نوعی دو فرد داشته باشد مثلا انسان که زید و عمرو
فرد او چند و شک نیست که این دو فرد از هم ممتازند زید
فردی و عمرو فردی دیگر است و این دو فرد در انسان
بودن شریکند یعنی چنانکه زید انسانست و عمرو هم انسان
است پس جدا بودن این دو فرد از هم بامریست غیر
از انسانیت و آن امر را مشخص گوئیم پس دو عرضی
از یکنوع موجودند مثل انکه دو جسم بیک نحو سیاه باشند
سیاهی این جسم غیر از سیاهی آن جسم است و آن دو سیاهی
یکنوعند و دو شخصند و امتیاز این دو شخص بسبب اینست

که این

که این تشخص در جسمیت و دلیل بر این انکه عرض چنانچه
گذشت در وجود خود بموضوع احتیاج دارد و این احتیاج از دو حال
بیرون نیست یا از این راهست که موضوع وجود را میدهد یا از
ان راهست که او را تشخص میدهد که قابل آن میشود که فاعل وجود
باو بدهد اول باطل چه افاضه وجود کار فاعل است پس باید که
تشخص از موضوع باشد و مناقشه بر این دلیل ظاهر است فصل دوم
در اقسام اعراض وعرض بموافق مشهور میان حکما نه مقوله
است و جوهر یک مقوله و مقولات عشر که مشهور است عبارت
از اینهاست و نه مقوله عرض کم و کیف و این و متی و اضافه و
وضع و فعل و انفعال و ملک است و درین رساله بذکر مقولات
مشهوره اکتفا میشود فصل سیم در کم تعریف کم چنین نموده اند
که عرضیست که قابل قسمت بالذات بعینه باشد و مراد
از قسمت درین تعریف قسمت بغیر از اجزای عقلیه است چنانکه
معنی آن گذشت و از جمله کم کمی است که مشاهده زیاده و نقصان

عارض او بالذات میشود و عارض امور دیگر بواسطت او می
شود و از جهت تعریف کم باین خاصه هم درست است که
گوئیم که کم عرضی است که قابل مساواة و زیاده و نقصان
بالذات بعینه باشد بیان خاصه اولی آنکه اعراض پاره
قابل قسمت نیستند مثل ابوت و پدری که چنین نیستند که
پدری دو جزو در خارج داشته باشد که هر یکی نصف
پدری بعینه باشند و پاره قابل قسمت هستند و این قسم دو
قسمت است چه یا قبول قسمت بالذات میکنند یا بالعرض اول
مثل سطح که قابل قسمت در دو جهت هست و قسم دوم مثل
بیاضی که عارض سطح است و قابل قسمت هست چه در هر جانب
سطح بیاضی هست اما انقسام بیاض باعتبار انقسام سطح
است و بیان خاصه دوم آنکه غیر از کم هر چیز که بر چیزی زیاده
باشد یا کم یا مساوی ازین راست که مقدار آن زیاده
یا کم یا مساوی است ~~دینار است~~ مثل آنکه این دو ذرع و آن

سه ذرع است یا این دو دینار و آن سه دینار است و اگر مقدار
آن چیز را عقل ملاحظه نکند حکم بزیاده و نقصان و تساوی نمیکند
کم دو قسمت یکی متصل و یکی منفصل چه کم را هرگاه دو قسم کنیم
مثلا یا این دو قسم حد مشترک بهم میرسانند یا نه و مراد از حد
مشترک امریست که آخر قسمی و اول قسمی دیگر بعینه باشد
مثل خط ا ج ب که او را بر نقطه جیم تقسیم کنیم نقطه جیم
حدیست مشترک که آخر یک قسم خط است او را دارد که آخر اوست
و جزوی که قسم دیگر خط است او را دارد که اول اوست آن قسم
که حد مشترک دارد کم متصل گویند مثل خطی که مذکور شد و آن
قسم که حد مشترک ندارد کم منفصل گویند مثل عدد شش که
او را منقسم کنیم بدو قسم هر قسمی سه است و یکی امری
نیست که آخر این سه و اول آن سه بعینه باشد طریق
دیگر در تقسیم کم وضع نیز از طریق مذکور آنکه کم یا اجزای
بالفعل دارد که از هم ممتاز باشند یا اجزای بالفعل ندارد

اما قابل تقسیم هست چنانچه در مسئله اجزای جسم معلوم شد
قسم اول کم منفصل و قسم دوم کم متصل کم منفصل عدد است
و کم متصل دو قسمت قار و غیر قار و مراد از قار آن است
که اجزای او در وجود باهم جمع باشند مثل جسم و غیر قار
آنست که اجزای او در وجود باهم جمع نشوند بلکه هر جزئی
که موجود شد باید که معدوم شود تا جزء دیگر موجود شود
مثل زمان که در ساعت اول ساعت دوم موجود نیست
و باید ساعت اول بگذرد تا ساعت دوم موجود شود و کم
متصل قار بر سه قسمت از جهت که یا در سه جهت قابل
قسمت است بایمعنی که سه خط در او فرض توان کرد که تقا
طع بر زوایای قائمه نموده باشند چنانچه در معنی جسم
طبیعی گذشت یا قابل قسمت در دو جهت است بایمعنی
که در او دو خط فرض میتوان کرد که تقاطع بر زوایای
قائمه نموده باشند و زیاده از دو خط چنین فرض

نمیتوان

نمیتوان کرد یا قابل قسمت در یک جهت است که فرض دو خط نتوانند کرد
در او میتوان کرد اول جسم تعلیمی دوم سطح سیم خط و از آنچه
ذکر شد ظاهر گردید که اقسام کم پنجست یکی کم منفصل که عدد
است و یکی متصل غیر قار که زمانست و یکی متصل قار که در سه جهت
منقسم شود و آن جسم تعلیمی است و یکی کم متصل قار که در دو جهت
منقسم شود و آن سطحست و یکی کم متصل قار که در یک جهت منقسم
شود و آن خط است و کم منفصل که عدد است در نفس الامر متحقق است
و اشیاء بآن متصف اما موجود بوجود خارجی نیست و تحقق
نفس الامری آن خود محتاج بدلیل نیست چه همه عقل حکم می کنند
که عدد فلان جمع ده و عدد فلان جمع بیست است و هکذا اما
آنکه موجود در خارج نیست دلیلش آنست که اگر عدد موجود در
خارج باشد عددی عارض او میشود و مجموع آن عدد و عدد
اول را هم عددی عارض میشود و همچنین پس باید اعداد غیر
متناهیه موجود شوند و با دلّه ابطال تسلسل بطلان آن ظاهر

میگردد مثلا هرگاه عشره موجود باشد خمسه هم موجود خواهد بود
و عشره و خمسه دو عددند موجود پس عدد اثنین هم موجود خواهد
بود و این مجموع سه موجودند یکی عشره و یکی خمسه و یکی اثنین
پس عدد ثلثه هم موجود باشد و این مجموع چهار موجودند
سه که اول مذکور شد و رابع عدد ثلثه پس عدد اربعه هم
موجود خواهد بود پس عدد موجودات پنج شد بمثل بیان
سابق پس عدد خمسه هم موجود خواهد بود و لازم می آید که عدد
موجودات شش باشد و هکذا پس ظاهر شد که عدد در خارج
وجود ندارد دلیل ثالث تحقیق وجودش در مبحث حرکت خواهد
شد دلیل رابع وجود جسم تعلیمی و سطح و خط در تخلخل و تکاثف
حقیقی که سابقا ذکر شد ظاهر میگردد چه اگر مثلا که مساحتش
یکذرع در یکذرع در یکذرع باشد و سطح او مثلا یکذرع طول
در یکذرع عرض بوده باشد خط آن سطح البته یکذرع خواهد
بود هرگاه بسبب برودت تکاثف نماید مقدارش کمتر

میشود

میشود از آنچه اول بود چنانچه مشاهده است و سطح آن
نیز کوچکتر از سطح سابق و خط آن کوتاهتر از خط سابق
است و تشخص جسم بحال خود است و ازین بیان دو امر ظاهر
شد یکی آنکه اینها در حقیقت جسم داخل نیستند چه
اگر داخل می بودند بایست بتغیر اینها حقیقت جسم داخل
~~نیستند~~ متغیر گردد دوم وجود اینها چه مقدار قابل
زیاده و نقصان هست و دور نیست که دعوی بداهت
بر وجود اینها کنیم فصل چهارم در کیف تعریف کیف چنین
کرده اند که عرضیست که قابل قسمت و نسبت بالذات
نباشد و اقسام کیفیات چهار است کیفیات محسوسه و
کیفیات استعدادیه و کیفیات نفسانیه و کیفیات
مختصه بکمیات و دلیل حصر این اقسام استقراست
یعنی ما تتبع کردیم و از پی آن رفتیم غیر ازین اقسام قسمی
نیافتیم و تجویز میکنیم که قسمی دیگر بوده باشد و ما نیافته

هشتم کیفیات محسوسه پنج امر است چه کیفیت محسوسه آنست
که یکی از حواس خمس ظاهره ادراک آن تواند نمود و حواس ظاهره
پنج است قسم اول ملموسات و اوائل ملموسات چهار است حرارت
و برودت و رطوبت و یبوست و حرارت و برودت معنی ایشان
بدیهی و آثار ایشان مختلف است و حکما میگویند که از جمله
آثار حرارت یکی تصعید است یعنی میل ببالا رفتن و حرارت
اگر تاثیر در بسیط نماید اورا میل ببالا میدهد چنانچه در
بخار مشاهده میشود و اگر در مرکبی تاثیر کند اجزای لطیفه
آن قبول تاثیر زود تر میکنند و در کتب مزاج ذکر شد
که اجزای بسایط در مرکب موجود است و متصغر ریزه ریزه
شده اند پس اگر ترکیب این مرکب ترکیب سستی باشد
اجزای مرکب از هم جدا می شوند آنچه لطیف است مثل هوا
و اجزای ناریه ببالا میروند و اجزای آبی و ارضی می
مانند و از این جهت میگویند که حرارت تفریق مختلفات می
کند

کند چه هر نوعی را از انواع دیگر جدا میگرداند و اجزای متفرقه
که از هم جدا شدند اجزای هر نوع بهم پیوسته میشوند یا
در بینی چنانچه در آبی که از مرکب حاصل میشود مشاهده میگردد یا
در روغنی که بیکان حق بر بسته و از این جهت میگویند که حرارت
جمع متفقات میکنند و اگر امتزاج اجزا قوی باشد که حرارت
نتواند آنرا از هم جدا کند گاه هست که اجزای کثیفه هم ببالا
میرود چنانچه در فصل کائنات در حرکت فلک قمر گذشت و گاه
هست که اجزای لطیفه را میل ببالا میدهد و اجزای کثیفه میل
بزیر دارند و هر یک مانع حرکت دیگری میگردد و از این جهت حرکت
دوری میکنند بدون بالا رفتن چنانچه در گداختن طلا مشاهده
میشود یا با قدری بالا رفتن مثل دود که قدری از زمین بالا
میرود و بعد از آن حرکت دوری میکنند و گاه هست که در مرکب
زیاده از آنکه اورا گرم کند تاثیری نمیتواند نمود و اورا
نمیتواند که اشیاء مثل طلق و یاقوت حرارت بسبب تخلخل میشود

و سبب سیلان میشود و برودت سبب تکاثف میشود و
سبب لسبتن امور سائله میگردد چنانچه در شکر و نبات که
گداخته میشود مشاهده میگردد و چون برودت سبب تکاثف
میشود اجزائی که مختلف النوع اند باهم جمع میسازد و ازین
جهت میگویند که برودت جمع مختلفات میکند و گاه هست
که بر جرمی که مستولی شود و ادرا متکاثف ساخت اجزای
آن قبول اجتماع در یکی نمیکنند و جدا جدا متکاثف می
گردند و باین اعتبار اجزای آن مرکب از هم جدا میشوند
مثل سنگ که از شدت برد شکسته میشود و ازین جهت میگویند
که برودت تفریق متفقات میکند مسئله حرارت بر چند قسم
است یکی حرارتی که از نار مشاهده میشود دیگر حرارتی که
باعتبار حرکت فلک حاصل میشود و این حرارت گاه هست که بسبب
حصول نار میشود چنانچه در آیه کریمه جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الشَّجَرِ
الْأَخْضَرِ نَارًا اشاری بآن شده که در چوب که یکی را

مرخ و یکی را عفار گویند و اول مذکر است و دوم مونث و اینها را
با یکدیگر که بمالند باندک حرکتی آتش حاصل میشود و دیگر حرارتی
که از اشعهٔ کواکب حاصل میشود و در شمس محسوس است و گاه هست
که بسبب حصول آتش میشود مثل مرایای محرقه و شعاعی که از
شیشه که آب داشته باشد بر می آید و دیگر حرارت مزاج که آنرا
حرارت غریزیه میگویند و درین خلاف دارند مذهب جالینوس
که رئیس اطباست اینست که این حرارت همان حرارت ناریست که
در مرکبست و میگویند که هرگاه اجزای عناصر در مرکب ریزه ریزه
شدند و کسر و انکسار شوند و همه یک کیفیت حاصل شوند
اگر اجزای ناری غالب باشد کیفیت از جنس حرارت خواهد
بود و هر چند غلبهٔ اجزای ناریه بیشتر باشد حرارت مزاج
قوی تر است و آثارش بیشتر و ارسطو که راس و رئیس حکمای
مشائیان است اعتقادش اینست که این حرارت از جنس حرارت
ناری نیست بلکه این حرارت از مبدء فیاض جل شانه بر فایض

میشود و در جمادات همان حرارت نارییست و در نبات
و حیوان دو حرارتست یکی حرارت ناری و یکی حرارت غریزی
و بسبب موت و اسباب دیگر حرارت غریزی برطرف میشود
و حرارت ناری باقی میماند و در کتب حکمای هند مذکور است
که بدن مرکب از پنج جزء است چهار عنصر مشهور و یک جزء
آسمانی و دور نیست که مراد ایشان همین مذهب ارسطو
باشد و چون ادله هیچیک از طرفین تمام نبود ذکر آنها نشد
و رطوبت کیفیتی است که بسبب آن قبول تشکلات بسهولت
میشود مثل موم و یبوست برخلاف آن کیفیتی است که
بسبب آن قبول تشکلات بصعوبت میشود مثل سنگ و
آهن و بعضی رطوبت را تفسیر باین میکنند که بجسمی که برخورد
زود بچسبد مثل آب و یبوست برخلاف این و این چهار کیفیت
از اوائل ملموسات و دیگر ملموسات ثابت میکنند و اکتفا بذکر
این اربعه شده دیگر کیفیات ذوقیه که حس ذائقه آنرا ادراک میکند

و هر کدام آن عبارت از طعوم است و اصول طعوم را نه طعم
میدانند و دعوی میکنند که جسمی که طعمی دارد یا حرارت دارد
یا برودت یا اعتدال و آن جسم خالی نیست یا لطیف است یا
کثیف یا معتدل و از ضرب سه در سه نه قسم حاصل میشود باین
تفصیل حرارت اگر با لطافت باشد طعم حرافت حاصل میشود
مثل طعم دارچینی که تندی خاصیت و اگر با کثافت جمع شود
طعم مرارت و تلخی حاصل میشود و اگر با اعتدال جمع شود
طعم ملوحت و شوری حاصل میشود و برودت اگر با لطافت
جمع شود طعم حموضت و ترشی حاصل میگردد و اگر با کثافت
جمع شود طعم عفوصت مثل طعم مازو حاصل میشود و اگر با
اعتدال جمع شود طعم قبض مثل طعم فوفل حاصل میشود و فرق
میان عفوصت و قبض باین نحو است که عفوصت در ظاهر
زبان و باطنش تاثیر میکند و قبض در همین ظاهر تاثیر میکند
و بس و اعتدال در حرارت و برودت اگر با لطافت

جمع بعه باشد طعم دسومت و چربی حاصل میشود و اگر با کثافت
جمع شود طعم حلاوت حاصل میشود و اگر با اعتدال باشد طعم
تفاهت حاصل میشود و مراد از تفاهت طعمیست مثل طعم آهن
و سنگ که تا بوضع خلقیت محسوس نمیشود و بعد از آنکه اورا
تحلیل باجزای ریزه ریزه دهند بلکه در تلطیف او بکوشند
محسوس میگردد و از آنچه ذکر شد نه قاعدهٔ کلیه تحصیل شد
یکی آنکه هر حریفی مزاجش حار و جرمش معتدلست دیگر
آنکه هر تلخی مزاجش حار و جرمش کثیف است دیگر آنکه هر
شوری مزاجش حار و جرمش معتدلست و باقی کلیات
برین قیاس و بر کلیات ابحاث و اجوبه در کتب مطوله
مذکور است و از امهات اصول طعوم است و باقی طعوم را مرکب ازین طعوم
میدانند دیگر مشمومات که کیفیتیست که حس شامه ادراک آنها
می کند و آن بوهاست و حصری و ضبطی از برای آن نیست
و بتجربه معلوم شده که بعضی نافع بقوای دماغ و بعضی

مضراند و تفصیل آن و وجه آنکه آن چرا نافع و آن چرا مضر است
لایق مقام نیست دیگر مبصرات که کیفیتی نیست که حس باصره
آنهارا ادراک میکند و میگویند که اوائل مبصرات ضوء و لون
است یعنی آنچه باصره بی واسطت امری ادراک میکند این دو
کیفیت است و دیگر امور که ادراک میشود بواسطت این دو کیفیت
است و در شرایط ابصار مجملی از آن مذکور شد و معنی لون ظاهر است
و اقسامش از حصر بیرون است نهایت تمام اقسام محصور میان
دو نوع است یکطرف لون نوع بیاض است و یکطرف نوع
سواد است و باقی انواع میان این دو نوع اند پاره بسفیدی
اقرب مثل زردی و پاره بسواد اقرب مثل کبودی و نوع
بیاض نیز مراتب مختلفه دارد اما آیا بمرتبهٔ برسد که بالا
تر از آن محال باشد که بهم رسد وجوداً و عدماً معلوم نیست
و همچنین سواد و بعضی را عقیده اینست که الوان وجودی در
خارج ندارند و بسبب اسبابی از خارج متخیل می شوند و

بسبب رؤیت بیاض این را میگویند که هرگاه شعاع بر
اجزای چیزی واقع شود و از بعضی از آنها بر بعضی منعکس
گردد آن چیز سفید دیده میشود مثل آنکه شیشه را که بکوبند
سفید مینماید و شیشه که شکسته شده موضع شکسته سفید
بنظر می آید و حق اینست که انکار وجود الوان خلاف
بدیهه است و حس ادراک میکند و مشاهده میشود و نمیتوان
گفت که حس همه جا غلط میکند والا امان از بدیهه حس
برطرف میشود اما شک نیست که گاهی غلط در محسوسات
میشود و در مبصرات و الوان نیز گاهی غلط میکند مثلا در
ابر و هرگاه اندک آبی بوده باشد و بآفتاب نگاه کنند ا
الوان مختلف بنظر می آید و شیشه که در پیش چشم میگذارند
مشاهده شده است بر همین معنی اما ضوء در حقیقت آن خلاف است
بعضی از حکما را عقیده اینست که ضوء اجزائیست صغار
که از مضیئ جدا میشود و بر اجسام واقع میشود و محققین را

بعضی

عقیده اینست که کیفیتی است که بسبب مقابله اجسام [illegible] اجسامی
که مقابل آنها باشد حاصل میشود اما کیفیت حصول آن بنهجیست
که توهم میشود که خطی از جسم روشن بآن جسم رسد و این
توهم در جائی که انعکاس میشود بیشتر است و یک مثال
جزئی از برای آن ایراد کنیم مثلا جسم مضیئ را الف فرض کنیم
صفحه آینه را خط ب ج فرض کنیم خطی
که از الف بنقطه ح آید زاویه ا ح ب تحصیل مینماید و از نقطه ح
خط ح د که بنقطه د میرود و نقطه د روشن میشود بانوع
می باید باشد که زاویه ا ح ب که اول بهم رسید مساوی
زاویه د ح ج بوده باشد و همچنین در الف هرگاه نقطه آ
مردمک چشم باشد و بر صفحه ب ج که آینه است بنقطه ح برسد
نقطه د در فرض مذکور دیده میشود یعنی در فرضی دیده میشود
که زاویه د ح ج مساوی زاویه ا ح ب بوده باشد پس
باین سبب و نظایر این توهم میشود که خطی بلکه جسمی حرکت کرده

و بر جسمی واقع شد وازان برگشت و بر جرمی دیگر افتاد
اما تحقیق اینست که این مقابله سبب حصول کیفیتی در مقابل می
شود و همچنین در جرمی دیگر هر گاه باین نحو باشد که اگر
توهم خطی بکنیم که از مضیء بر جرم اول واقع شده و زاویه
تحصیل شود وازین جرم خطی دیگر بیرون رود که مثل آن زاویه
را تحصیل کند و بان جرم ثانی برسد واین لون و ضوء چنانکه
ذکر شد اوائل مبصراتند و بعد ازین شکل و حجم و دوری و نز
دیکی و غیر آن مدرک میشود **دیگر کیفیات مسموعه است** که مدرک آن
حاسه سامعه است و اول مدرکات آن صوتیست که در هوا
بهم میرسد و بعد ازان کیفیاتی که درین صوت بهم میرسد
مثل بلندی و پستی و حروف و کلمات و تمام اینها مدرکات
از امور غیر قاره است که بتدریج موجود میشوند و در وقت
وجود جزء ثانی جزء اول باقی نیست **قسم دیگر کیفیات**
مستعدادیه است مثل آنکه بدن را حالتی بهم رسانند که باندک چیزی

متاثر شود و مرض عارض او گردد **قسم دیگر کیفیات نفسانیه است** و غیر
کیفیات است که مخصوص اجسامی است که نفس حیوانی داشته باشد و این
کیفیات در جماد و نبات نیست و اقسام این کیفیت بسیار است اما بر
بعض اکتفا میرود **اول علم** یعنی دانستن و مقابل آن جهل است و علم منقسم
میشود بدو قسم **یکی تصور دیگر تصدیق** چه علم یا ادراک وقوع یا نسبت
است و اذعان و حق دانستن آن نسبت یا نه اگر ادراک و اذعان به
نسبت است تصدیق و اگر غیر آن است تصور مثال اول دانستن آنکه
زید قایم است و مثال دوم ادراک زید و هر یک منقسم میشوند به
بدیهی و نظری و تصور بدیهی شد دانستن گرمی و سردی و تصور نظری مثل
ادراک حقیقت جن و ملک و تصدیق بدیهی شد تصدیق بانکه سه از دو
بیش تر است و تصدیق نظری شد تصدیق بانکه جسم متعدد و احداث است
و قضیه که مدرک تصدیق است مثل زید ایستاده است هر گاه
مدرک شود حال از چند قسم بیرون نیست یا ایستادن و نه
ایستادن در نظر عقل مساوی است که هیچ یک بر دیگری رجحان
ندارد یا یکطرف رجحان دارد و اول حالت شک است و هر دو

طرف متصور نبود و تصدیق بهیچ یک نشده باشد اما که یک طرف راجح
باشد با احتمال طرف دیگر پس نسبت آنرا اگر رسیده به الطرف راجح
مظنون و نفس بآن تصدیق نموده اما بعنوان ظن و آن مرجوح موهوم
و نفس او را ادراک کرده بر سبیل تصور و وهم نموده و اگر
الطرف دیگر را احتمال ندهد حالت جزم است و بآن اثر تصدیق
شده بر سبیل جزم و تصدیق جزئی یا مطابق واقع است مثل اعتقاد
بانکه عالم حادث است یا مخالف واقع مثل اعتقاد بانکه عالم
قدیم است ثانی جهل مرکب و اول که اعتقاد جازم مطابق واقع
یا در ذهن راسخ است که بتشکیک کسی از طرف نمی شود یا راسخ
نیست و از آن اعتقاد زود بر میگردد اول را یقین گویند و دوم
شد اعتقاد مقلد **جهل بر دو قسم بود** یکی جهل بسیط که عبارتست
ازین است که چیزی را نداند و دوم جهل مرکب که عبارت ازین است
که اعتقاد خلاف واقع بهم رسانند و ازین است جهل مرکب
ازین راه میگویند که دو جهل است یکی آنکه واقع را نمیداند
دوم آنکه نمیدانند که نمیدانند و خیالش اینست که میدانند

و باید

و باید دانست که شک نیست که علم بمعنی دانستن کمالست و بعد از نعمت
وجود نعمتی اعظم از علم نیست و آیات و احادیث و ادله عقلیه برین
شاهدند و در میان اقسام علم بتفصیلی که گذشت آنچه کمال عمده است
در تصورات تصور امر است بنحوی که مطابق واقع باشد و در تصدیقات
یقین است بآن معنی که گذشت یعنی اعتقاد جازم ثابت مطابق واقع
و شک نیست که هرچند علم بیش شود کمال بیشتر است و هرچند
معلوم اشرف باشد کمال عظیم تر است و جهل چنانچه ذکر شد
شک نیست که نقص است و جهل مرکب عمده امراض نفسانیست و
هرچند زیاده باشد نقص بیشتر است و در بعضی مسایل موجب کفر
و شقاوت ابدی است حق تعالی بفضل خود توفیق تحصیل کمال و نجات
از ضلال و وبال روزی کند بمنه و جوده **مناسب اهتمام ذکر عقل**
است چه تحصیل نتایج و فرق میان صواب و خطا و تمیز حسن
و قبح بر اوست و عقل در لغت بمعنی بازداشتن و ادراک امور است و
در اصطلاح علوم بچند معنی مستعمل میشود **یکی** جوهری که مجرد

معانی اصطلاحیه عقل

از ماده باشد و تعلق بجسمانیات نداشته باشد نه در وجود و
نه در فعل یعنی حلول در جسمی نمنطبعه باشد و کاری که خواهد بکند
محتاج بآلت جسمانی منطبعه باشد مثل نفس انسانی که اگرچه حلول
در جسم نمنطبعه اما در کاری که خواهد بکند محتاج بآلات جسمانیه
مثل دست و پا و قوای جسمانی هست و وجود عقل باینمعنی مذهب
حکماست و در حکمت الهیه بیان صحت و بطلان آن خواهد شد
انشاء الله تعالی دوم حالتی که نفس هرگاه بآن متصف باشد
کسب کمالات میکند و بآن سبب حسن و قبح اشیا را می فهمد
و عقل باینمعنی در اشخاص انسانی متفاوتست چنانچه مشاهد
و معلوم است و مقابل این عقل حالت جنون است والجنون
فنون سیم مراتب نفس در قوت علمی و عملی و بیان این سخن
آنست که کمال نفس انسانی چنانچه در صدر رساله گذشت
دو قوتست یکی قوت علمی که بسبب آن استفاده معارف
و علوم مینماید و آنرا عقل نظری گویند و دوم قوتی که بسبب

۶۴

آن تحصیل اوصاف کریمه و اجتناب از اخلاق ذمیمه نماید و آنرا
عقل عملی گویند و هریک از عقل نظری و عقل عملی چهار
مرتبه دارند اما مراتب عقل نظری آنست که نفس یا
یا متصف بکمالست و یا استعداد آن دارد که متصف شود
و هنوز متصف نشده و استعداد یا استعداد بعید است
یا استعداد متوسط یا استعداد قریب و توضیح این سخن آنست
که نفس در ابتدای خلقت عاری از علوم نظریه است و همچنین
از مقدماتی که او را بنظریات برساند هم عاریست اما
قابل آن هست که تحصیل مقدمات بکند و از آن نتایج بگیرد
پس استعداد علوم نظریه دارد اما استعداد دوری و این مرتبه
را عقل هیولانی گویند و تشبیه نموده اند او را به هیولانی که
استعدادی صورتها دارد و فی حد ذاتها صورتی ندارد
و بعد از آنکه تحصیل ضروریات نمود و قوت بر تحصیل نتایج و کسب
کمالات بهم رسانید و در این مرتبه هرچند کمال حاصل نشده

اما استعداد حصول آن قوی شده که اگر خواهد بکسب و فکر
تحصیل میکند و این مرتبه را عقل بالملکه گویند باعتبار آنکه ملکهٔ کسب
از برای او حاصل شده و بعد از آنکه تحصیل علوم نمود معلومات
در هر وقت نزد او حاضر است اما برین حضور اعتمادی نیست
چه باشد که بعضی از خاطر میرود و باید بتازگی او را کسب نمود
پس باید مکرر متوجه شود تا حالتی تحصیل کند که هر وقت که
خواهد معلومات خود را بخاطر بیاورد نتواند بخاطر آورد و
محتاج بکسب و فکر تازه نباشد و این مرتبه را عقل بالفعل
گویند هر چند که درین مرتبه معلومات بالفعل حاضر نیست و اما
قوت بر حاضر ساختن آنها بکمال رسیده و استعداد قریب گشته و بعد از این مرتبه
مرتبه ایست که معلومات همه در نفس حاضر است و این مرتبه را عقل مستفاد
میگویند باعتبار آنکه او را کسبی که از عقل عاشر که فیاض صور عقلیه است
استفاده مخصوص و از آنچه ذکر شد ظاهر گردید که مراتب پنج است اول هیولانی
چنانکه گذشت دوم عقل بالملکه چنانکه گذشت سیم مرتبه که علم بدیهیات را

نشده

نشده و تا غافل نشود از یاد نمیرود و محتاج بکسب و فکر تازه نیست و دوم مرتبه
بعد از آن نظریست که گذشت و این مرتبه سیم را بعضی کمال حساب میکنند
و عقل مستفاد برین اطلاق میکنند و میگویند که عقل مستفاد دو مرتبه از
برای نفس حاصل میشود از بهشت که مراتب را چهار حساب میکنند و
بعضی این مرتبهٔ سیم را کمال حساب نمیکنند باعتبار آنکه بقائی و ثباتی
ندارد و مراتب را چهار میدانند و باید دانست که این مراتب را گاهی
قیاس بیک معلوم حساب میکنند و گاهی باعتبار کل معلوماتی
که از شان شخص باشد حساب میکنند اول مثل آنکه ما نمیدانستیم
که هر فاعل مرفوع است و مقدمات آنمسئله را هم نمیدانستیم این مرتبه
عقل هیولانی و بعد از آنکه مقدمات آنرا دانستیم مرتبه عقل بالملکه
و بعد از آنکه آنقدر ورزیدیم که هر وقت که خواهیم بخاطر می توانیم آورد
مرتبهٔ عقل بالفعل و بعد از آنکه بخاطر بیاوریم مرتبهٔ عقل مستفاد
و این حالات اکثر افراد انسانی را در دنیا حاصل است و
میشود که شخصی نسبت بهر معلوم در مرتبهٔ عقل مستفاد

باشد و نسبت بمعلوم دیگر در مرتبهٔ عقل بالفعل و غیر آن و بهر
گاهی که قیاس بکل معلومات حساب کنند عقل هیولانی اینست
که علم بهیچ چیز نباشد و عقل بالملکه آنکه استعداد کسب معلوماتی
که از شأن آن شخص باشد داشته باشد و عقل بالفعل آنکه همهٔ
معلومات را چنین ضبط نمود که هر وقت که خواهد بخاطر آورد
و عقل مستفاد آنکه تمام معلومات مذکوره نزد او حاضر و مشاهد
باشد که باین اعتبار شک نیست که در این نشأه اکثر افراد انسان
مرتبهٔ چهارم بلکه مرتبهٔ سیم را هم ندارند و ظاهر اینست که غیر
انبیاء و ائمه صلوات الله علیهم کسی نداشته باشد اما مراتب
عقل عملی نیز چهار مرتبه است مرتبهٔ اولی تهذیب ظاهر خود
است که شرع مقدس را اسوة دانند و افعال و اعمال را
مطابق شرع شریف بجا آورند و ترک واجبات و اتیان محرمات
ننمایند مرتبهٔ دوم آنست که نفس را موصوف بکمال و اخلاق
ردیه را از خود سلب نماید و عمدهٔ اوصاف چهار ملکه است

کهجود

٦٥

که جود و عدالت و عفت و شجاعت باشد و این صفات کمال را اخلاق و ملکه خود کند
و نفس را از غیر صفات حسنه پاک نماید مرتبهٔ سیم آنکه از حضرت الهی فیوضات بطلبد
و معارف بر او فایض شود مرتبهٔ چهارم آنکه بالکلیه متوجه جناب الهی گردد و
خود را در دنیا و در میان بدن عاریه داند باین عنوان که ترک امور عالم
ننماید بلکه میل دلش باید بحق تعالی باشد و بهر چه در دنیا متوجه شود بقصد تحصیل
رضای الهی باشد و این مرتبه از برای مؤمنین کامل هم حاصل میگردد و کلام معجز
نظام امیر المؤمنین ع در نهج البلاغه نقل شده که کثیری در وصف
مؤمنین فرموده اند اشاره باین مرتبه است و اما قدرت که عبارتست از آنست که بسبب
او فاعل تواند که کاری را بقصد و شعور بکند و تواند که نکند و این را
اختیار و متصف باین وصف را قادر و مختار گویند و قدرت بر معنی دیگر نیز
اطلاق میشود که عبارتست از حالتی که فعل از فاعل بسبب آن سر زند خواه با
شعور باشد و خواه بدون شعور اما نتواند که ترک این کار بکند و آن فعل
لازم ذات فاعل باشد بنحوی که اگر فرض شود البته این فعل واقع
شود و این معنی را ایجاب و متصف باین صفت را فاعل موجب خوانند

و بقدری که حقیقت کمال است و مناط حمد و ملامت میشود معنی
او است یکی لذت و الم است و مرجع این دو بعلم است بیان این
آنکه بعضی احوال ملائم نفس است و بعضی غیر ملائم و این امور ملائمه
حاصل شود و ادراک حصول آن با ادراک ملائمت آن نشود لذتی
نیست و اگر امور غیر ملائمه حاصل شود و ادراک آن بنحوی که
مذکور شد نشود المی نیست پس در لذت ضرور است که ادراک
ملائم بشود از حیثیت ملائمت و در الم ضرور است که ادراک غیر
ملائم بشود از جهت ملائم بنحو لا بعضی لذت و الم را نفس این
دو ادراک میدانند و بعضی حالتی میدانند که بعد از ادراک مذکور
حاصل میشود و لذت و الم دو نوع اند حسی و عقلی چه هر یک از حواس
ظاهره و باطنه را اموری چند هست که ملائم او است و اموری چند
هست که غیر ملائمست و باعتبار ادراک ملائم لذت و باعتبار
ادراک غیر ملائم الم حاصل میشود مثلا از دیدن سبزه و گل لذت
حاصل میشود و از دیدن امور قبیحه الم و از شم عنبر و ریاحین لذت

و از شم

و از شم امور خبیثه الم حاصل میشود الی غیر ذلک و قوت عاقله را
نیز ملائمات مثل علم و عدل و سایر صفات کمال و منافرات مثل
جهل و ظلم و سایر صفات نقص هست و لذت باعتبار حس باطنی اقوی
و اکمل از لذت باعتبار حس ظاهر است و از این جهت مشاهده میشود
که عقلا از جهت تحصیل لذت غلبه بر دشمن مرتکب مشقتهای عظیم می
شوند و دست از مستلذات بر میدارند و لذت عقلیه که باعتبار
تحصیل علوم و صفات کمالست اقوی و اتم تمام لذتهاست و
همچنین المی که باعتبار فقدان این امور باشد اعظم المهاست و
از اینست که کسی که عقلش غلبه بر قوای حسی میکند دست از ملاذ
حسیه بر میدارد و تحصیل کمالات میکند و شخصی که چنین کند عند
الخالق و الخلایق پسندیده و حمیده و در این نشأه و آن نشأه خو
خوشحال و سعیدست دیگر از کیفیات نفسانیه اراده و کراهت است
و این دو حالتی اند وجدانی مثلا آدمی هر گاه تصور فعلی نموده دانست
که این فعل نافع او هست بعد از این دو ادراک قصد کردن آن کار

میکنند و اراده عبارت ازین قصد است و اگر او در آن کار بکند
و بداند که ضرر دارد خود را ازان باز میدارد و کراهت عبارت ازین
قصد و باز داشتن است **دیگر از کیفیات نفسانیه حیات است** و مقابل
این **موت** و حیات حالتی است که منشا حس و حرکت است
و اوصاف نفسانیه تا آنجا بر وی متفرع و بحیثیت او حاصل میشود
قسم رابع کیفیات مختصه بکمیات قبل ازین اقسام کمیات گذشت و هر
قسمی را کیفیتی هست مثلا خط مستقیم شود و منحنی استقامت
و انحنا دو کیفیتند که عارض خط شده اند **فصل پنجم در مقوله**
اضافه است و اضافه عبارت از نسبت است و نسبت در میان
دو چیز که بهم رسد هر یک قیاس بدیگری که نسبت قائم
میشود مثلا هرگاه نسبت ابوت میان زید و عمرو بهم رسد
و زید قیاس بعمرو پدر باشد عمرو قیاس بزید کرده پسر خواهد
بود ابوت اضافه ایست که قائم بزید است و بنوت اضافه است
که قائم بعمرو است و زید و عمرو دو طرف اضافه اند و این دو نسبت

که قایم

که قایم بدو طرف اضافه اند گاه هست که دو نام دارند مثل
مثال مذکور و مثل عالمیت و معلومیت و علیت و معلولیت و
گاه هست که یک نام دارند مثل اخوت که هرگاه زید قیاس بعمرو
برادر باشد عمرو هم قیاس بزید برادر خواهد بود اما آنچه بزید
قائم است برادر عمرو بودنست و آنچه بعمرو قائمست برادر زید بودن ست
و این دو اضافه است اما یک نام دارند و بعضی از راه انکار اسم
خیال کرده اند که هر عرضی که قایم بدو موضوعند چنانچه سابق اشاره
بآن شد و بطلان این خیال ظاهر گردید و باید دانست که هر عرضی
چنانچه گذشت موضوع میخواهد و آن عرض قایم بآن موضوع است
اما بر آن موضوع محمول نمیشود و مشتق ازان عرض بر آن موضوع
محمول میشود مثلا بیاض موضوعی میخواهد که آن جسم است و بر آن
جسم بیاض محمول نمیشود و نمیتوان گفت که آن جسم بیاض است
و مشتق از بیاض که ابیض باشد بر آن جسم محمول میشود که میگوییم
جسم ابیض است اضافه نیز داخل این کلیه است مثلا ابوت

موضوعی میخواهد که زید است و بر زید ابوت محمول میشود و
نمیتوانیم گفت که زید پدر نیست بلکه مشتق از ابوت که اب باشد
بر زید محمول میشود که میگوئیم زید پدر است پس سه چیز
متحقق شد یکی ابوت و دوم مفهوم اب سیم زید که اب
بر او محمول میشود اول که ابوت باشد او را مضاف
حقیقی میگویند و هر یک ازین دو معنی اخیر را مضاف
مشهوری میگویند دوازدهم مقوله اضافه چند حکم باید مذکور
شود یکی آنکه اضافه عارض همه اشیا میشود حتی آنکه هیچ
اضافه نیست که اضافه عارض او نشده باشد مثلا ابوت
با موضوع خود نسبت حالیت و محلیت دارد که ابوت حال
است و زید محل اوست و این حالیت هم اضافه است قائم
با بوت و این قیام هم اضافه است قائم بمحلول و هکذا
الی غیر النهایه دوم آنکه اضافه موجود در خارج نیست
و دلیل بر این آنکه در حکم اول ظاهر شد که هیچ اضافه نیست

عارض او نشده باشد و آن اضافه را هم اضافه عارض شود
الی غیر النهایه پس اگر اضافه موجود در خارج باشد باید امور غیر متناهیه
مترتبه در خارج موجود باشد و این بادله ابطال تسلسل باطل است
دلیل دیگر آنکه اضافه چنانکه عارض موجودات خارجیه میشود عارض
معدومات خارجیه هم میشود مثلا علت چنانکه عارض نار میشود
و حق است که معلول آتش علت معلول گرمیست و عدم موجود
خارجی نیست پس اگر اضافه موجود بودی لازم می آمد که موجود
عارض معدوم شده باشد و تالی باطل است بیان ملازمه
ازانچه گفتیم ظاهر شد و بطلان احتیاج بر بیان ندارد چه بدیهه
عقل حکم میکند بانکه موجود قائم بمعدوم نمیتواند شد و چون
رسید که اضافه قائم بمعدوم در خارج موجود نیست گوئیم که هیچ
اضافه باید موجود در خارج نباشد چه عقل فرق میان اضافات
نمیگذارد و حکم میکند که اگر موجودند همه موجودند و اگر موجود نیستند
هیچیک موجود نیستند حکم ثالث آنکه اضافه چنانچه دانستی از نسبت

متکرره است پس هر وقت که اضافه حاصل شود باید دو اضافه حاصل
باشد مثلاً ابوّت که حاصل شود هم باید که بنوّت حاصل باشد هم
در تصوّر وهم در اتّصاف نفس الامری پس هرگاه تصوّر ابوّت
کنند باید تصوّر بنوّت بنمایند و اینمعنی کلام قومست که میگویند
متضائفان در تعقّل معند و همچنین در اتّصاف نفس الامری گاه
شخصی متّصف بابوّت باشد باید شخصی دیگر متّصف به بنوّت باشد
واگر هزار اب بهم رسد باید هزار ابن بهم رسد واگر ابوّت غیر
متناهی باشد باید بنوّت غیر متناهی باشد و اینمعنی کلام
قوم است که میگویند متضائفان باید متکافی در وجود باشند
واین حکم بدیهی است واز اصول عظیمه است که تفاریع بسیار
برین میشود فلیکن علی ذکرمنک **فصل ششم در مقوله**
اینکه وآن عبارت از بودن چیزیست در مکان وسابق معلوم
شد که اگر مکان عبارت از بعد باشد همه اجسام
مکان خواهند داشت پس مؤدّای این شامل کل اجسام است

واگر مکان عبارت از سطح بعضی باشد مؤدّای این شامل کل
اجسام نخواهد بود و همچنین معلوم شد که مکان منقسم شد بطبیعی و غیر طبیعی
پس اینهم نیز چنین است و انقسام این بنابر مشهور میان متکلّمین
چهار است حرکت وسکون واجتماع وافتراق **و مناسب است که در مقام**
بعمل آید ذکر حرکة در اینمقام مقصود گردد
کیفیت حرکت وسکون و [illegible] و بیان این در چند مطلب
میشود **مطلب اول در بیان معنی حرکت وسکون وکیفیت تقابل آنها**
قدمای حکما حرکت را چنین تعریف کرده اند که خروج از قوّت بفعل است
بر سبیل تدریج وسکون مقابل آنست و بیان این تعریف آنست
که امری که بوصفی متّصف نباشد یا از شان او هست که
متّصف باو بشود و یا نه اوّل مثل جسم سفیدی که اگرچه سیاه نیست
بالفعل امّا از شان او هست که سیاه شود و ثانی مثل هوا که
سیاه نیست و از شان او نیز نیست که سیاه شود و ثانی که
قوّه سیاه شدن نیست حرکت در سیاهی متصوّر نیست و
اوّل که از شان او هست که متّصف شود یا دفعةً دیگر بار

منقضی میشود مثل ملاقات و تماس جسمی بجسمی که در
آنی که این جسم بآن جسم میرسد تماس حاصل میشود یا آنکه
کم کم و بتدریج حاصل میشود مثل آنکه آبی را گرم کنیم که آن آب
کم کم گرم میشود قسم اول که دفعةً بهم میرسد حرکت
نیست و قسم دوم حرکت است اوضح ازین در بیان معنی
حرکت آنست که امری که وصفی را نداشته باشد و بعد ازان
آن وصف از برای او حاصل شود یا در قطعه از زمان و فردی از آن
آن وصف را دارد یا در هر آنی که دران زمان فرض کنیم فردی
جدا جدا دارد و در آنی که فردی را دارد دران آن دیگران
فرد را ندارد و فردی دیگر را دارد اول مثل آنکه جسمی در مکانی
یکساعت بعینه باشد درین صورت آن جسم در هر آنی که
دران ساعت فرض کنیم همان مکان را دارد و مکان اول
تغییر نیافته این سکون است و دوم مثل آنکه جسمی از بالا بزیر
در یکساعت بیاید درین صورت آن در هر آنی که دران ساعت

فرض کنیم مکانی دارد که دران آن دیگر آن مکان را ندارد و کم کم
مکان او تغییر می یابد و این حرکت است و از آنچه گفتیم ظاهر
شد که در حرکت ضرور است که متحرکی موجود باشد و
در مقوله که حرکت میکند افراد آن مقوله برو بتدریج وارد
شود و در سکون ضرور است که ساکنی موجود باشد و چنین باشد
که در هر آنی فردی خاص را از مقوله داشته باشد پس امری که
موجود نباشد نه برو متحرک صادق است و نه ساکن و ازین ظاهر
شد که تقابل میان حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است
مطلب چهارم در اقسام حرکة حرکت را سه قسم منحصر اند قسری و
ارادی و طبیعی چه متحرکی که حرکت مینماید حال خالی نیست
که یا خارج و قاسری او را حرکت دهد و او دران حرکت بلا ازان
قاسر کسب منفعه از بابت سنگی که ببالا اندازند یا نه اول حرکت
قسریه و دوم که خارجی بالعرض منفعه بلکه آن حرکت مستند بذات
متحرک بعینه باشد خالی ازین نیست که آن متحرک یا ذی شعور است

و آن حرکت از او از روی اراده و اختیار صادر میگردد یا عدیم
الشعور است اول از بابت حرکت انسان و غیر آن از باقی انواع
حیوان که از روی اراده و اختیار از ایشان صادر گردد و آنرا ارادی
میگویند و دوم از بابت حرکت سنگ بپائین و آنرا طبیعی می
نامند و حکما را عقیده آنست که در جمیع این اقسام ثلاث حرکت
واسطهٔ قریبهٔ آن میل است و میگویند که در حرکت ارادیه محرک
نفس نباتی یا نفس حیوانی یا نفس انسانی نیست و این محرک احداث
میلی در جسمی که آن نفس با او متعلق است مینماید و بوساطت آن
میل حرکت واقع میشود و در حرکت طبیعی ظاهرا محرک را طبیعت که
عبارت از صورت نوعیه است میدانند و میگویند که او احداث
میل در جسمی که آن صورت در و حلول کرده مینماید و بوساطت میل
حرکت حاصل میشود و در حرکت قسریه میگویند کاری که قاسر
میکند اینست که احداث میلی که در طبیعت مقسور مینماید و فاعل
حرکت او نیست بلکه طبیعت جسم مقسور است بوساطت آن میلی

که از قاسر

که از قاسر بهم رسیده و تحقیق قول ایشان در تحقیق افعال منسوبه
بصور نوعیه قبل ازین گذشت **مطلب سیم در بیان آنچه در حرکت ضرور است**
و آن شش امر است یکی مبدء دوم منتهی سیم علت فاعلی
حرکت که آنرا محرک گوئیم چهارم علت قابلی حرکت که آنرا متحرک
گوئیم پنجم مقوله که در و حرکت واقع شود ششم زمانی که در و حرکت واقع
شود اما وجود مبدء در حرکات حادثه ظاهر است چه هرگاه حرکت
حادث شود البته مبدئی خواهد بود که حرکت در و منبعث و بعد از آن بهم
رسیده و اما وجود منتهی در حرکات منقطعه ظاهر است چه هرگاه
حرکت آخر شود پس منتهی خواهد داشت و ما در حکمت الهی بیان
حدوث عالم خواهیم نمود پس ظاهر میشود که حرکت ازلی نیست
و هر حرکت که بعضه یا بعد از آن بهم رسد مبدء خواهد داشت و حاصل
کلام آنکه مدعی این نیست که وجود مبدء از لوازم حرکت است
تا گفته شود که حرکت هرگاه ازلی باشد مبدء ندارد بلکه سخن
اینست که مبدء در حرکات حادثه ضرور است و بیان لزوم مبدء

بان آمعنی که ذکر شد ظاهر است پس این قضیه حق شد که هر حرکت
حادثی مبدء دارد بالضرورة وچون ابطال قدم عالم مبنیم ظاهر
میشود که هر حرکتی حادثست واز ضم این دو مقدمه نتیجه میگیریم که هر
حرکتی مبدئی دارد و در جانب منتهی این دعوی نمیکنیم که هر حرکتی
منتهی دارد چه حرکتی که در اخرت واقع شود دلیل بر انتهای آن نداریم
در این بحث میگوئیم که حرکات منقطعه منتهی دارند اما بیان محرک و محرک
خود ظاهر است و ذکر علت محرکه که در اینجا نمودیم از جهت غرضیت
دالا ظاهر است که هیچ ممکنی بدون علت فاعلیه موجود نمیشود
از آنکه اختصاصی بحرکت ندارد اما مقوله و زمان از تحقیق معنی حرکت
لزوم این دو ظاهر شد **مطلب چهارم در بیان نحو وجود اجزاء حرکت**
در مطلب اول ظاهر شد که متحرک در زمان حرکت
متصف میشود بافراد متعدده از مقوله که در آن حرکت مینماید
و بهیچ فردی از در آن متصف نیست الحال گوئیم که حال
از این دو بیرون نیست که افراد مقوله یا متناهی اند یا غیر

متناهی

متناهی و بر هر تقدیر موجود اند بالفعل یا بالقوة پس چهار احتمال
است احتمال اول آنکه افراد متناهی و موجود باشد احتمال
دوم آنکه افراد متناهی باشد و موجود بالفعل نباشد این
دو احتمال باطلست چه در حرکت اینی شک نیست که هر حدی
از حدود مسافت اینی است و در مسئله ابطال جزء لایتجزی
ظاهر شد که جسم قابل انقسامات غیر متناهی است و ظاهر
است که باعتبار هر قسمتی حدی خاص در او حاصل میشود و متحرک
بهمه حدود مسافت باید برسد چه اگر ببعضی حدود نرسد
لازم می اید که طفره متحقق باشد و معنی طفره آنست که متحرک
بحدی از حدود مسافت برسد و بعد از آن بحدی برسد
که میان این دو حد حدی باشد که بان نرسیده بحد بعد برسد
و بطلان طفره از اجلای بدیهیاتست و احتمال سیم آنکه
حدود مسافت غیر متناهی و موجود باشد و این احتمال نیز
باطلست چه هرگاه حدود غیر متناهیه در مسافت موجود باشد

لازم می آید که مسافت مرکب از حدود غیر متناهیه جسم مرکب از اجزای
لایتجزی غیر متناهیه بعضه باشد و بطلان این سابق ظاهر شد
و چون این سه احتمال باطل شد احتمال رابع باقی ماند که افراد مقوله
غیر متناهی باشد و موجود بالفعل نباشد از آنچه بیان شد امور
چند ظاهر شد اول آنکه زمان نیز قابل انقسامات غیر متناهیه است
و انقسام موجود بالفعل نیستند چه حال اجزای زمان ازین چهار
احتمال بیرون نیست یا متناهی است و موجودند یا متناهیست
و موجود بالفعل نیستند یا غیر متناهی است و موجود بالفعلند
یا غیر متناهی است و موجود بالفعل نیستند بالقوه است در احتمال
اول باطل چه هرگاه اجزای زمان مثلا ده جزو باشد که
هیچ جزوی قابل قسمت نباشد و در هر جزوی متحرک در هر
یک جزو مسافتست باید که آن جزو مسافت نیز قابل انقسام
نباشد چه اگر آن جزو نصف داشته باشد متحرک نصف
اورا در نصف جزو زمان طی خواهد کرد پس آن جزو زمان

نصف

۷۲

نصف بهم رسانید و مفروض این بود که جزو زمان قابل قسمت
نیست و اگر جزو زمان قابل قسمت باشد یا قابل انقسام باجزای
متناهیه خواهد بود و هر جزوی ازین اجزا قابل قسمت نیست یا
باجزای غیر متناهیه در اول لازم می آید که آن جزو مسافت
که در هر یک ازین اجزای متناهیه قطع میشود قابل انقسام نباشد
و همچنین بازاء اجزای باقیه زمان در مسافت اجزای غیر منقسم
بهم میرسد و لازم می آید که جسم مرکب از اجزای لایتجزی باشد
و در احتمال سیم نیز همان محذور لازمست با محذورات دیگر مثل
آنکه سریع ببطی نرسد و غیر آن امر دویم آنکه انقسام هر یک از
حرکت و مسافت و زمان انقسام دیگری را لازم دارد به این
معنی که در هر یک اجزای بالفعل که بهم رسد در دیگری اجزای
بالفعل بهم میرسد بلکه باین معنی که در هر یک که اجزای بالفعل
یا بالقوه بعضه باشد در دیگری بهمان قدر اجزای بالفعل یا
بالقوه خواهد بود و بیان این ظاهر شد امر سیم آنکه حرکت

چنانچه معلوم شد زمان و مسافت را لازم دارد و او هم در
مسافت منطبق است و هم بر زمان یعنی هرگاه حرکتی در مسافتی
در زمانی واقع شود در نصف مسافت نصف حرکت واقع میشود
و در ربع مسافت ربع حرکت و هکذا و همچنین حرکت در نصف
زمان نصف حرکت در کل زمانست و در ربع زمان ربع حرکتست
و هکذا اما انطباق مسافت و زمان بر یکدیگر بواسطه حرکتست
چه اگر حرکتی در مسافتی باشد باعتبار انقسام مسافت حرکت
منقسم میشود و لازم می آید که زمان هم منقسم شود و همچنین باعتبار
انقسام زمان حرکت منقسم میشود و لازم دارد که مسافت هم
منقسم شود اما اگر حرکتی فرض نکنیم از انقسام مسافت انقسام
زمان لازم نمی آید و از انقسام زمان نیز انقسام مسافت
لازم نمی آید **فصل پنجم در بیان کیفیت وجود حرکت**
در فصول سابقه معلوم شد که در زمان حرکت افراد غیر متناهیه
همه متولد بر متحرک وارد میشود و این افراد موجود بالفعل نیستند

بلکه

بلکه یک امری متصل است که با انقسام مسافت و زمان منقسم میشود
حال آن امر از دو حال بیرون نیست یا آنست که آن امر متصل موجود است در
خارج و قابل انقسامات غیر متناهیه است یا وجود او در خیالست و در خارج
وجود ندارد و بر تقدیر اول حرکت همان موجود خارجی متصل واحد قابل
انقسامات خواهد بود و این را حرکت بمعنی قطع میگویند و بنابر ثانی یا
یک امری موجود خارجی است که او حرکت باشد یا نه و بر تقدیری که
امری موجود باشد که آن امر حرکت باشد آن امر یا فرد متولد است یا نه پس
احتمالات چهار است احتمال اول آنکه حرکت بمعنی قطع موجود باشد
در خارج و متحرک در اثنای حرکت با او متصف باشد دوم آنکه حرکت
بمعنی قطع موجود در خارج نباشد اما فردی از متولد موجود باشد و متحرک
در تمام زمان حرکت با آن فرد خاص متصف باشد و او را حرکت
بمعنی توسط گویند سیم آنکه در اثنای حرکت امری که حرکت عبارت
از وست موجود است اما فرد متولد نیست چهارم آنکه هیچ امری موجود
در خارج نیست و همان امر متصل در خیال موجود است و در احتمال اول

و دوم و چهارم حرکت در هر مقوله فرد آن مقوله است بخلاف احتمال
سیم که درین احتمال حرکت فرد مقوله نخواهد بود و در سه احتمال
اول حرکت موجود است در خارج بخلاف احتمال رابع و در دو احتمال
اول فرد مقوله در خارج موجود است بخلاف دو احتمال اخر و بیان
تقویت هر احتمالی و محظورات آن لایق این مختصر نیست بنابرین
بذکر مذهب مشهور اکتفا میشود و آنچه مشهور از مذهب حکماست
و شیخ رئیس ابو علی قایلند باحتمال دوم است که انچه موجود است
در خارج از اول حرکت تا اخر آن فرد شخصی معین است از مقوله و
این فرد شخصی نسبتش بحدود مسافت مختلف میشود و باعتبار
اختلاف نسبت آن امری متصل در خیال حاصل میشود مثل
خط در قطرهٔ نازله و دایره در شعلهٔ جواله و آن اول که فرد مقوله
است حرکت توسطی گویند و دوم که آن امر متصل است حرکت
بمعنی قطع گویند و هر دو فرد مقوله است مثلا در حرکت اینی حرکت
توسطی فردی از مطلق این است و حرکت بمعنی قطع فرد نیست

این

ازین ممتد و متصل که عقل اورا هر گاه منقسم بنو انقسام او اهم همه
فرد این خواهند بود و فرق میان این دو امر بچندین وجه است بوجه
اول انکه حرکت توسطی موجود است در خارج و حرکت بمعنی قطع
موجود در خیال است دوم انکه حرکت بمعنی توسط جزء ندارد و
قابل قسمت نیست و حرکت بمعنی قطع قابل انقسامات غیر متناهیه
است سیم انکه حرکت توسطی چون قابل انقسام نیست انطباق بر
مسافت ندارد و بر زمان نیز انطباق ندارد بخلاف حرکت بمعنی
قطع و بر همه اینها بحث مشهوری هست که حرکت شک نیست
که قار الاجزاء نیست و از امور غیر قاره است یعنی غیر قار است
که اجزاء او در وجود باهم جمع نشوند و لاحق که موجود شود سابق
معدوم گردد و حرکت توسطی خود جزء ندارد پس او از امور غیر
قاره نیست و حرکت قطعی در خارج وجود ندارد و در خیال او
اجزای او باهم جمعیت پس اطلاق غیر قار بر و بهیچ وجهی نتوان
نمود و جواب ازین بحث بدو وجه مشهور است و در هر دو وجه

اعتبار این میکنند که امر غیر قار حرکت بمعنی قطعیت وجه اول انکه
غیر قار بودن آن باعتبار فرض وجود خارجی آنست یعنی عقل حکم
میکند که این امر متصل موجود در خیال اگرچه در خیال اجزای او
باهم جمعست اما اگر موجود در خارج می بود اجزای آن باهم
جمع نمیشد دوم انکه این امر ممتد اگرچه در خیال اجزای آن باهم
در وجود جمعند اما باهم حادث نشده اند وحدوث آن بر سبیل
تدریجست وغیر قار بودن آن باعتبار حدوث آنست که دو جزو او
یکبار حادث نمیشود بلکه جزئی حادث میشود وبعد از آن جزو دیگر
حادث میگردد از انچه ذکر شد کلمات مشهوره در کتب است
وحق در مسئله حرکت است که استاد محقق وربانی مدقق که مثلش
در زمان فلاسفه تا حال بهم نرسیده اقا حسین امام الائمه
فیض افاداته وافاض علی قبره سجال رحماته در کتب خود تنقیح
آن نموده وآن اینست که توسط امر اعتباریست وجود خارجی
ندارد وحرکت عبارت از و نیست بلکه حرکت عبارت از آن امر متصل

است

است که اورا حرکت بمعنی قطع میگویند وچگونه عاقل تجویز میکند
که در حرکت کیفی مثل میوه سبز است در رنگ برنگ میگردد تا سیاه
شود یک رنگ شخصی معین در تمام این مدت دارد که گاهی بر سبزی
منطبق است وگاهی بر سرخی وگاهی بر سیاهی مطلب ششم در
مقولاتی که حرکت در او واقع میشود وحکما حرکت در جوهر را باطل
میدانند ودلیلی که بر این میگویند آنست که متحرک باید که در حین
حرکت از اول حرکت تا اخر آن شخص موجود می باشد ودر
حرکت در جوهر اینمعنی متصور نیست بیان این سخن انکه حرکتی
که در جوهر فرض کنیم یا حرکت صورتست در هیولی یا حرکت هیولی
است در صورت جسمیه یا حرکت جسم است در صورت نوعیه اول
که حرکت صورت در هیولی باشد باطلست بدلیلی که سابق
مذکور شد که انتقال حال از محل جایز نیست ودوم که حرکت
هیولی در صورت جسمیه باشد نیز باطلست بدلیل انکه صور جسمیه که
هیولی در انها حرکت میکند ممکن نیست که موجود باشند در زمان

زیراکه متحرک در مقوله باید که در هر آنی فردی از مقوله را داشته
باشد و قبل از آن و بعد از آن آن‌را نداشته باشد چنانچه گذشت
پس اگر این صور در زمان باقی باشند لازم می‌آید که هیولا حرکت
در این همه صور نکرده باشند و این خلاف فرض است پس متعین
شد که هر یک از این موجود باشند و در زمان حرکت حال خالی نیست
که میانه هر دو صورتی که هر یک در آن موجودند زمانی هست که
هیچیک در آن زمان موجود نباشند یا زمانی میانه آن دو آن
نیست بنا بر ثانی لازم می‌آید تتالی آنات و این محال است
و بنا بر اول لازم می‌آید که متحرک در حال حرکت موجود نباشد
زیراکه هیولا بی‌صورت موجود نمیتواند بود و قسم سیم که حرکت
جسم است در صور نوعیه نیز باطل است بدلیل مذکور با آنکه
تغیری و بر این دلیل بحث بسیار وارد است که بعضی از آنهائی
که ذکر شد و بعضی از آنهائی که ذکر خواهد شد ظاهر میگردد
و قطع نظر از این اثبات نفی حرکت در صور نوعیه مرکبات

نمی‌کنند چه مرکب در وجود خود احتیاجی بآن صور ندارد و اگر فرض
حرکت کنیم شخص متحرک از اول حرکت تا آخر آن موجود خواهد بود
نهایت حرف آنکه در زمان حرکت خالی از صور متوالیه باشد
و این محذور نیست و در نه مقوله عرض مشهور اینست که در
چهار مقوله از این حرکت واقع میشود اول مقوله این و حرکت در این
ظاهر است دوم مقوله وضع و در حرکت دوریه نیز ظاهر است
که تبدل وضع میشود سیم مقوله کیف و در اموری که رنگهای آنها
بتدریج متبدل شود یا مزه آنها و غیر آن حصولش ظاهر است چهارم
مقوله کم چه تمام افراد جسم نامی در زمانی متمادی بر آنها متبدل
میشود مثل نهالی که در اول نشو و نما کوچک است و مقدار او بتدریج
زیاد میشود **فصل [illegible] در مقوله متی است** و آن عبارت است از
نسبت شیء بزمانست مثل آنکه این شیء در یک روز موجود
بود و آن در یک سال و غیر آن و زمان چنانچه بسابق معلوم شد
قابل انقسامات غیر متناهیه است و جزء بالفعل ندارد و هر قطعه

زمانی که فرض کنیم محذوف بود و آن آنست که اول و یکی آخر و اما آنکه غیر
متناهیه در و فرض میتوان نمود و آن متصل بهم یا زیاده در زمان
فرض نمیتوان نمود و نسبت آن بزمان مثل نسبت نقطه است
بخط یعنی چنانچه نقطه قابل انقسام نیست و طرف خط است
و خط مؤلف از نقاط نیست و تتالی نقاط محالست و همچنین
آن طرف زمانست و قابل انقسام نیست و زمان مؤلف
از آنات نیست و تتالی آنات محالست و در بیان تمام مناسب
است که نحو وجود اشیا و عدم آنها ذکر شود اشیا بسه نحو
وجود دارند یکی آنکه در آن موجود میشود و زیاده از یک آن
موجود نیست و ازین لازم می آید که در قطعه زمان موجود نباشد
مثل وصول بحد مسافت در اثنای حرکت که متحرک بهر
حدی از حدود مسافت باید برسد والا طفره لازم می آید
و در هیچ حدی زیاده از یک آن نیست چه اگر در دو آن
مثلا در حدی از حدود باشد آن دو آن اگر متصل بیکدیگرند

تتالی

۷۸

تتالی آنات لازم می آید و اگر متصل نیستند قطعه زمانی حاصل خواهد
بود و متحرک در قطعه زمانی در آن حد خواهد بود و لازم می آید
که حرکت منقطع شده باشد و مفروض آن بود که در اثنای
حرکتست پس ظاهر شد که وصول بحدی از حدود در یک آنست
و بس و در زمان نیست دوم آنکه موجود در قطعه زمان باشد
و در آن موجود نباشد مثل حرکت بمعنی قطع که در زمان موجود است
و در آنی که در آن زمان فرض کنیم موجود نیست چنانچه از آنکه
حرکت معدوم میگردد سیم آنکه هم در آن موجود باشد و هم در
زمان و این دو قسمست قسم اول آنکه آن اول آنها برای وجود شی
نبود باشد یعنی اولا در آن موجود شده باشد و باقی مانده
باشد مثل جسم که در آن موجود میشود و باقی میماند و وجود
حوادث از قاطبه جواهر و اکثر اعراض باین نحو است دوم آنکه
آن اول وجود نداشته باشد مثل گذشتن از مبدء و میان مبدء
و منتهی بودن جسم مثلا هر گاه در قطعه زمانی در موضعی ساکن

بعد باشد و از آن موضع حرکت کند و در آن اقتران نقطه در مبدء است
و بعد از آن در هر آنی که فرض کنی متحرک از مبدء منفصل است و حرکت تمام
نشود میان مبدء و منتهی است آن آن اوّل ندارد چه اگر آن اوّلی
داشته باشد یا اینست که آخر زمان سکونست یا اینست
که متصل با آن آنست یا اینست که منفصل از آن آنست و هر سه
قسم باطلست امّا قسم اوّل از جهة آنکه خلاف فرض است چه
در آخر زمان سکون جسم از مبدء متحرک نشده و هنوز در مبدء است
و امّا قسم دوّم از جهة آنکه تتالی آنات لازم می آید و امّا
قسم سیم از جهة آنکه میان این و آن قطعهٔ زمانی خواهد بود
و در ین قطعه متحرک در مبدء نیست چه این قطعه بعد از آن
آخر سکونست و لازم می آید که متحرک هم منفصل باشد
چه هنوز با آن متحرک نرسیده و این اجتماع نقیضین است
و از آنچه در حال نحو وجود اشیا ذکر شد معلوم م
میگردد که عدم اشیا نیز برین نحو است و انقسام مذکور تا

دارد

دارد نیز بهم میرسد و علیک بالتأمّل و این تحقیق که ذکر شد در بسیاری
از مواضع بکار می آید خصوصا در جواب ادلّهٔ متکلّمین در باب
اثبات جزء لا یتجزّی گفته اند و سابق حواله باین مقام نموده ام
فصل هشتم در مقوله وضع و آن هیئتی است که عارض شیء میشود
بیکی از دو جهت اوّل نسبت اجزای او بعضی ببعضی مثل آنکه شخصی ایستاده ده
باشد که قدم پایین و سر بالا است یا آنکه منکوس باشد که سر
زیر باشد و قدم بالا هیئت اوّل غیر از هیئت دوم است چه
در اوّل سر با اجزا نسبت فوقیت و در ثانی قدم نسبت تحتیت
دارد و ثانی عکس اوّلست دوم نسبت شیء با امور خارجه مثل آنکه
جسمی بر دست راست کسی باشد و جسمی بر دست چپ او وضع جسم
اول اوّل غیر وضع جسم دوم است فصل نهم در مقوله جده است
که آنرا مقوله ملک هم گویند و آن عبارت از نسبت شیء است بآنچه
باو احاطه کرده باشد مثل نسبت آدمی بلباس خود که بعد از
پوشیدن لباس نسبتی با او دارد که پیش از پوشیدن ن

لباس نسبتی با او دارد که پیش از پوشیده نشده است **فصل دهم در مقوله**
فعل است و انفعال و فعل عبارت است از اثر کردن در چیزی و انفعال
عبارت از قبول نمودن اثر است مثل آنکه نجاری کرسی میسازد و
درچوبها اثری میکند ولیکن چوبها قبول اثر میکنند و در این
سه مقوله نظر و تامل است که آیا از اقسام مقوله اضافه اند
یا سه مقوله علیحده اند
تم البحث الطبیعی
بعون الله الملک
الغنی

بسم الله الرحمن الرحیم
و علم الهی نیز مشتمل است بر چند مقصد **مقصد اول در امور**
عامه و در او دو فصل است **فصل اول در وجود و عدم** وجود یعنی هستی
و عدم یعنی نیستی و این دو معنی بدیهی اند و اطفال هم باین هم
حکم میکنند که فلان امر هست و فلان امر نیست و در این دو نقطه این
نه تصور وجود و عدم البته منقح اند و تعاریفی که از برای آن
ذکر نموده اند اخفی از معنی وجود و عدم است از این جهت ذکر آنها
نشد و ابحاث متعلقه با آنها ذکر شد و در این فصل چند
بحث است **بحث اول در اشتراک معنوی وجود** یعنی وجود یک
معنی دیگر مفهوم است که اشیا با آن متصفند و موجود هست
که بر اشیا اطلاق میشود یک معنی است و مشترک لفظی نیست
یعنی چنان نیست که در یکجا بیکمعنی مستعمل شود و در جای
دیگر بمعنی دیگر مثلا لفظ عین که گاه میگویند زید عین دارد
مراد این است که چشم دارد و گاه میگویند که عمرو عین دارد و مراد

اینست که چشمه آب دارد و مشترک معنوی بودن وجود بدیهی است
چه هر کسی که بگوید فلان چیز هست و فلان چیز هست بیک معنی ا
استعمال میکند واز هستی زید و هستی عمرو معنیهای گوناگون نه
میخواهد و یکی از جهت تنبیه برین معنی بدیهی وجوهی چند ذکر کرده
اند بذکر یکی اکتفا میشود و آن اینست که میان هستی و نیستی
حصر عقلی است و مراد از حصر عقلی اینست که عقل بمجرد ملاحظه طرفین
جزم میکند که یکی از اینها واقعست و تجویز واسطه نماید مثل اگر میگوییم
زید یا سیاه است یا سیاه نیست که درین مثال همین که عقل این
عبارت را بفهمد و متوجه شود جزم میکند که نمیشود که نه سیاه
باشد و نه سیاه نباشد و چون معنی حصر عقلی معلوم شد
گوییم که هرگاه کسی گوید زید هست یا نیست عقل بمجرد فهم این کلام
جزم میکند که ازین دو بیرون نیست و شک نیست که از نیستی این را
می فهمد که هیچ وجودی نداشته باشد و هستی اگر بیک معنی داشته
باشد چنانچه مدعی است حصر عقلیست اما اگر وجود معانی متعدده

داشته باشد

داشته باشد خالی ازین نیست که از وجودی که در مقابل نیستی ذکر
شده یک وجود معین از جمله وجودات را میخواهد مثل وجود انسانی
یا همه وجودات را در اول معنی سخن این میشود که زید یا وجود انسانی
دارد یا هیچ وجود ندارد و این حصر عقلی نیست چه احتمال دیگر
باقیست که نه وجود انسانی را داشته باشد و نه هیچ وجود را داشته
باشد بلکه وجود فرسی مثلا داشته باشد و باید بدلیلی از خارج
معلوم نماید که این احتمال باطلست و در ثانی معنی عبارت این میشود
که یا همه وجودات را دارد یا هیچ وجود ندارد و این جزم حصر است که
عقلی نیست و احتمال دیگر غیر از آن دو احتمال هست و آن شیا که موجود
باشند نه همه وجودات را دارند و نه آنست که هیچ وجود را داشته
باشند و هر دو شق حصر غلط است **بحث دوم آنکه وجود زایدست**
بر حقایق اشیا و باید دانست که کلی نسبت بافراد خود
حاصل از سه بیرون نیست یا عین افراد است مثل انسان
و آن کلی را در اصطلاح نوع میگوییم یا جزو حقیقت افراد است

وان کلی یا جنس افراد خواهد بود مثل حیوان یا فصل خواهد بود مثل ناطق
واین دو قسم را ذاتی میگوئیم یا زاید بر حقیقت افرادست واین
قسم را عرضی میگوئیم و مراد درین مسئله اینست که موجود که بر اشیاء
اطلاق میشود عرضیست و وجود عین اشیا و جزء اشیاء نیست
بلکه زاید بر اشیاست و نزاع درین مسئله بدو طریق متصورست
یکی آنکه این معنی هستی که ذکر شد که بدیهی و مشترک معنوی است
زایده است بر حقایق اشیاء یا زایده نیست دیگر آنکه این معنی بدیهی
آیا فرد موجودی دارد که آن فرد عین همه اشیاء موجوده یا عین
بعضی از اشیاء موجوده یا جزء همه اشیاء موجوده یا جزء بعضی
از اشیاء موجوده بوده باشد آنچه درین مسئله اول ذکر
میشود معنی اول است وحق اینست که این مسئله نیز بدیهی
است و شکی نیست که این معنی بدیهی عین اشیا و جزء اشیاء
نیست در موضع این معنی آنکه ما تصور اشیاء میکنیم
مثل زید و تصدیق میکنیم که زید حیوانست و شک داریم

ونمیدانیم

و نمیدانیم که زید موجود است یا نه واگر وجود عین افراد یا جزء
افراد بودی بایستی که شک در آن نداشته باشیم و اعتراضاتی
که در کتب برین دلیل ذکر نموده اند چون مدعی بدیهی است و
۲ اینها بر سبیل تنبیه و ایضاح ذکر نمودیم وارد نیست و اما کلام
در معنی دوم که وجود فردی موجود داشته باشد که عین موجودات
یا جزء آن باشد پس حاصلش باین نحو است که اگر وجود عین امری
بعینه باشد آن امر بذات خود و بهمین وجود که عین اوست موجود
خواهد بود یا وجودی زایده بر ذات خود خواهد داشت و بعنوان
وجود زاید موجود خواهد بود شق دوم عین مدعی است که مطلب
غیر از این نیست که وجودی که الشیء باتصاف بآن موجود میشود زاید
است و در شق اول لازم می آید که آن امر واجب الوجود بعینه باشد
چه فاعل ذات چیزی را بادو نمیدهد مثلاً فاعل انسان را انسان
نمیکند و هرگاه ذات عین وجود شد فاعل وجود را هم نداده خواهد
بود پس در وجود خود محتاج بفاعل نخواهد بود باید که واجب الوجود

باشد و چون بیان توحید واجب الوجود خواهد شد ظاهر میگردد
که عینیت بودن فرد وجود بر تقدیری که حق باشد در غیر واجب
الوجود متصور نیست و عینیت بودن وجود در واجب تعالی نیز
خالی از اشکال نیست و بعد ازین اشعاری بان خواهد شد
انشاء الله و اما جزئیت منع وجود در بعضی موجود بطلانش
بنظر وجهی که ذکر شد میتوان منع داد که دیگر نیز بر وفق

بحث سیم انکه وجود منقسم بدو قسم است یکی وجود خارجی
و موصوف بان موجود است در خارج مثل زید که موجود است در
خارج و وجود او وجود خارجیست و دیگری وجود ذهنی و موصوف
بان موجود در ذهن است مثل عمی و فوقیت قسم اول خفا
ندارد و بیان قسم ثانی باین نحو میشود که شک نیست که
قضایای صادقه ایجابیه هست که عقل حکم بصحت و حقیقت
آن میکند و موضوعات بعضی قضایا وجود خارجی ندارد و صدق
قضیه ایجابیه بدون وجود موضوع محالست و بیان مقدمه

اولی اگر

اولی اگر عقل حکم میکند که عمی و کوری ثابتست از برای اعمی
و حکم میکند که ابوت ثابتست از برای اب و موضوع در قضیه
اولی عمی است و عمی عبارت از عدم البصر است و عدم موجود خارجی
نیست و موضوع در قضیه دوم ابوت است و ابوت از مقوله
اضافه است و در حکمت طبیعی بیان شد که اضافه وجود خارجی ندارد
و بیان مقدمه ثانیه انکه حاصل معنی قضیه موجبه اینست که امری از
برای موضوع ثابتست مثلا زید سیاه است حاصلش اینست که سواد
از برای زید ثابت است پس حاصل معنی ایجاب ثبوت امری
از برای امریست و عقل حکم صریح میکند که تا چیزی ثابت نباشد
چیزی از برای او ثابت نمیتواند شد پس باید موضوع در قضا
یای ایجابیه وجود داشته باشد و ان موضوعات که ذکر شد ظاهر
کردید که وجود خارجی ندارند پس باید که غیر وجود خارجی وجودی
نیز باشد و انرا وجود ذهنی میگوئیم و فرق میان او و میان
وجود خارجی باعتبار اثارست و در ضمن مثالی توضیح این مینمائیم.

ومیگوئیم که نار مثلا آثاری چند دارد وبعضی ازان آثار بدون
وجود خارجی بر او مترتب نمیشود مثل احراق واضاءت وبعضی
ازان بدون وجود خارجی بر او مترتب میشود مثل معلوم بودن و
غرابت بودن واز آنچه ذکر شد ظاهر گردید که وجود خارجی
آنست که منشأ آثار خارجیه بشود ووجود ذهنی آنست که منشأ
آثار ذهنیه بشود ومطلق وجود آنست که منشأ آثار بشود خواه
آثار خارجی باشد وخواه ذهنی ومعدوم خارجی آنست که وجود
خارجی نداشته باشد ومعدوم ذهنی آنست که وجود ذهنی
نداشته باشد ومعدوم مطلق آنست که هیچیک از وجود خارجی
وذهنی را نداشته باشد بحث چهارم آنکه وجود منقسم بدو
قسم است وجود ذهنی ووجود عینی وموجود یا واجب است یا ممکن و
عدم هم منقسم بدو قسم است یا عدمیست که واجب ولازم است
یا عدمیست که لازم نیست ومعدوم هم باین دستور بدو قسم
منقسم میشود ومفهوم منقسم بسه قسمست یا واجب یا ممکن

یا ممتنع

٨٤

یا ممتنع وبیان این تقسیم آنست که هر مفهومی یا ذاتش وحقیقتش
از عدم ابا میکند یا نه قسم اول واجب الوجود وقسم دوم که از
عدم ابا نکند یا از وجود ابا میکند یا نه وآنکه ابا کند ممتنع وآنکه ابا نکند
ممکن است ومعنی واجب الوجود آنست که وجود ضروری او باشد وذاتش از عدم ابا کند
ونه عدم وذاتش ابا از هیچیک نداشته باشد واین وجوب وامتناع
وامکان مواد ثلاثه اند ودر هر محمولی نسبت بموضوع یکی از اینها
هست مثلا قضیه اربعه زوج است ماده او وجوب است چه اربعه
ابا دارد از اینکه زوج نباشد وثلاثه زوج است ماده آن امتناع
است چه ثلاثه از زوجیت ابا دارد وزید قائم است ماده آن
امکانست چه ذات زید ابا از هیچیک از قیام وعدم قیام ندارد
واصطلاح چنین شده که اینها را نسبت بوجود اعتبار کنیم چنانچه
ذکر شد وگاه مقید بموضوع نمیسازیم وقسمت چنین می
کنیم که وجود نسبت بذات موضوع یا ضرورت یا نه چرا منشأ
این ضرورت ذات باشد یا امری دیگر آنکه ضروری باشد

ومعنی ممتنع آنست که عدم ضروری او باشد وذاتش از وجود ابا کند ومعنی ممکن آنست که نه وجود ضروری او باشد نه عدم

واین مواد ثلثه را گاه نظر بذات موضوع اعتبار میکنیم چنانچه ذکر شد م

وجوب را آنکه ضروری نباشد یا عدم ضروریست یا نه آنکه
ضروری باشد امتناع و آنکه نباشد ممکن و وجوب باین معنی آخر
دو قسم است چه ضرورت یا نسبت بذاتست و آن وجوب ذاتیست
یا نسبت بغیر ذاتست و آن وجوب بالغیره و امتناع باین معنی
هم دو قسمست چه ضرورت عدم یا نظر بذاتست و آن امتناع
ذاتی یا نظر بغیر است و امتناع غیریست و امکان باین معنی یا
عنقای حکمی متحقق نیست چه امکان در این تقسیم معنیش آنست
که هیچیک از وجود و عدم ضرورت نداشته باشد نه ضرورت
ذاتی و نه ضرورت غیری و ضرورت ذاتی نداشتن وجود و
عدم متصور است چنانچه در معنی ممکن ذاتی مفهوم شد که
نه وجود نظر بذاتش ضروریست و نه عدم اما ضرورت غیری
نداشتن هیچیک از وجود و عدم ممکن نیست یعنی ممکن نیست که
یک امری در واقع نه وجود ضروری او باشد و هم نه عدم چه
حال از دو بیرون نیست یا موجود است یا معدوم اگر موجود

باشد

باشد علت وجودش متحقق است و وجودش ضرورت غیری دارد
و اگر موجود نیست علت عدمش متحقق است و عدمش ضرورت
غیری دارد چنانچه ذکر خواهد شد که تا چیزی وجودش ضروری
نباشد موجود نمیشود و تا عدمش ضروری نباشد معدوم نمیگردد
اما بنا بر مذهب بعضی از متکلمین که جایز میدانند که امری
که بحد وجوب نرسد و وجودش اولی باشد موجود شود و همچنین
در جانب عدم امکان باین معنی متحقق خواهد شد و باید دانست
که انقلاب در این مواد هرگاه ذاتی باشد جایز نیست اگر
غیری باشد جایز است یعنی واجب بالذات ممکن نیست که ممتنع
بالذات شود یا ممکن بالذات شود و همچنین ممکن بالذات
نمیشود که واجب بالذات شود یا ممتنع بالذات و بیان این آنکه واجب
بالذات آنست که اصل ذاتش بدون فرض و لحاظ داشتن غیری او را از عدم [illegible] و
چنین ذاتی اگر گاهی او را از عدم کند و گاهی نکند حال از دو بیرون نیست
یا امری از خارج سبب میشود یا خود بخود بلا علت امری گاه او را [illegible] میکند

*یا ممتنع بالذات و همچنین
ممتنع بالذات نمیشود که واجب
بالذات شود هم*

وگاه ابا میکند بنا بر احتمال اوّل واجب بالذات نخواهد بود چه
واجب بالذات آن بود که ذات بذاته با مدخلیت امری ابا از عدم
کند و بنا بر احتمال دوم ترجیح بلا مرجح لازم می آید چه هرگاه مر این
ذات جایز باشد که ابا کند و جایز باشد که ابا نکند آن وقت که ابا
کند میتوانست که ابا نکند و آن وقت که ابا نکند میتوانست که ابا کند
پس تفاوتی درین دو وقت نبود و ترجیح بلا مرجح ببدیهه عقل
باطلست و هیچ عاقلی تجویز نمیکند که دو کفه ترازو که وزن هر
دو مساوی باشد گاه این کفه بالا رود و گاه آن کفه بالا رود
و باین بیان حال ممتنع و ممکن ظاهر گردید امّا واجب بالغیر میشود
که ممتنع بالغیر شود و ممتنع بالغیر میشود که واجب بالغیر شود چه
ممکنی که حادث بوده باشد اوّل معدوم بود و ممتنع بالغیر
و بعد از آن موجود و واجب بالغیر شد و همچنین موجودی که معدوم
شود اوّل واجب بالغیر شود و بعد از آن ممتنع بالغیر شد **بحث**
پنجم در خواص مواد هر یک از وجوب و امتناع و امکان ذاتی را

لوازمی

لوازمی هست و بذکر بعضی از آن امور اکتفا میشود **لوازم** وجوب
ذاتی یکی آنست که محتاج بعلت نباشد چه اگر احتیاج بامری داشته
باشد پس اگر آن امر موجود نبوده باشد آن ذات موجود نخواهد
بود و معدوم خواهد بود پس لازم می آید که ذات از عدم ابا نداشته
باشد و واجب بالذات نباشد **دیگر** از لوازم واجب آنست
که مرکب نباشد نه از اجزای خارجیه و نه از اجزای عقلیه چه
بدیهیست که هر مرکبی در وجود خود محتاج به اجزائست و وجود کل
موقوف بر وجود جزء است و دانستی که احتیاج بر واجب الوجود
جایز نیست **دیگر** از لوازم واجب آنست که ازلی و ابدی است
یعنی همیشه بود و همیشه خواهد بود چه دانستی که انقلاب در
مواد جایز نیست و واجب الوجود همیشه واجب الوجود است
و بعضی دیگر از لوازم واجب در مقام مناسب مذکور خواهد
شد انشاء الله تعالی و لوازم ممتنع بالذات بعضی مثل لوازم
واجب بالذات است که در عدم محتاج بغیر نیست و همیشه

از لا و ابدا معدوم است بهمان بیان مذکور واما لوازم ممکن بالذات
یکی آنکه در جانب وجود و عدم هر دو محتاج بعلت است چه ممکن نظر
ذاتش از وجود و عدم ابا ندارد پس هر کدام که حاصل شود باید
از علت خارجه حاصل شده باشد دیگر آنکه چنانکه ملزوم احتیاج است
لازم احتیاج هم هست یعنی چنانکه عقل حکم میکند که هر ممکنی محتاج
است حکم میکند که هر محتاجی ممکن است چه معلوم بقسمت عقلیه
منحصر در سه بود چنانکه گذشت واجب و ممتنع احتیاج ندارند
و ازینده و معتزله حدوث صاحب حکم میکنند که علت احتیاج امکانست
و بعد ازین توضیح اینمعنی خواهیم نمود **بحث ششم موجود منقسم**
بدو قسم میشود یکی قدیم و ازلی که همیشه بود و یکی حادث که
نبود و بهم رسیده از لوازم قدیم آنست که زمان وجودش مسبوق
بعدم خاص نباشد یعنی نتوان گفت که از صد سال است مثلا
موجود است یا هزار سال یا غیر آن و از لوازم حادث مقابل اینست
که تعیین توان نمود که چه قدر زمان موجود است **بحث هفتم**

دلیل

موجود چنانکه دانستی منقسم بود بواجب وممکن وممکن منقسم میشود بجوهر
وعرض وجوهر را به پنج قسم منقسم میسازند چه جوهر در وجود خود
یا از ماده بریست که نه ماده است ونه قایم بماده یا بری نیست قسم
اول مجرد وقسم دوم مادی و مادی سه قسمست چه یا نفس
ماده است یا حال است در ماده یا مرکب از حال و محل است اول هیولا
ودوم صورت وسیم جسم و مجرد بر دو قسمست چه امری که در وجود خود
محتاج بماده نباشد در فعل خود یا محتاجست بماده یا نه اول نفس
است که در محل حلول نکند و در وجود خود احتیاج بماده ندارد اما
در افعال خود محتاج ببدنست و دوم عقلست وحال چهار قسم
جوهر در طبیعی مذکور شد وحال عقل بعد ازین مذکور خواهد شد
فصل دوم در بیان علة و معلول علت آنست که امری بر او مترتب
شود و معلول آن امر است که بر او مترتب شد مثلا هرگاه الف
از با بمیم رسیده باشد با علتست و الف معلول و بعبارت
دیگر امری که موقوف بر امری باشد آن امر موقوف علیه

علت است و موقوف معلول و در این فصل چند مسئله است

مسئله اول در اقسام علت علت منقسم بچهار قسمت یکی مادی و یکی
صوری و یکی فاعلی و یکی غائی چه موقوف علیه امری یا داخل
در حقیقت آن امر است یا خارج از حقیقت آن امر است و آنکه
داخلست جزو آن شیء خواهد بود و حال آن جزو از دو امر
بیرون نیست یا جزئیست که شیء با او بالقوه است یعنی بعد از بهم
رسیدن او ضرور نیست که آن امر بهم رسد بلکه ممکن است
که آن جزو بهم رسد و آن امر بهم نرسد یا جزئیست که او که
بهم رسد البته مرکب بهم میرسد اول را مادی و دوم را
صوری گوییم و آنکه خارج باشد یا وجود را میدهد یا باعث
آن میشود که دیگری وجود را بدهد اول فاعلی و دوم غائی مثلا
نجار که سریر را ساخته جهت جلوس سلطان سریر چهار
علت میخواهد و دو از آن جزو سریر است و دو خارج از سریر
است اما آن دو جزو سریر است یکی قطعهای خشب است و یکی

هیئت

هیئت چه سریر عبارت از قطعهای خشب است و هیئتی خاص که
اگر آن هیئت نباشد قطعهای خشب هست و سریر موجود نیست
و بعد از آنکه هیئت سریری بهم رسد سریر موجود میشود پس قطعهای
خشب علت مادی و هیئت سریری علت صوری است و اما آن دو
که خارج است یکی نجار است که سریر را ساخته و یکی جلوس سلطان
چه نجار بعبث سریر را نساخته بلکه تصور جلوس سلطان نموده
آن باعث شده بر آنکه سریر را بسازد و از آنچه گفتیم ظاهر شد
که علت غائی در تصور مقدم است بر وجود معلول و در وجود خارجی
مؤخر است و تقدمش باعتبار وجود عقلی است و امری که تصورش
سبب فاعلیت فاعل شود گاه هست که باعتبار وجود خارجی بر او
مترتب نمیشود چه در مثال مذکور ممکن است که جلوس سلطان
بر ساختن سریر مترتب نشود و باید دانست که علل منحصر در این چهار
نیست مثلا در مثال مذکور نجار بدون اره و تیشه نمیتواند کار نمود
و اینها آلتند و تا چوب را خشک نکند نمیتواند سریر ساخت

خشک شدن چوب سببی دارد و از علت معدّه گویند
همچنین ساختن سریر موقوفست بر صحت نفس نجّار
این شرطست بجمل کلام آنکه هر چه معلول برو توقّف داشته
باشد علتست و موقوف علیه منحصر در امور مذکوره نیست
اما چون جهت توقّف بر این امور یا ازین راهست که مادّه را قابل
اثر میکنند یا ازین راهست که تأثیر فاعل در مادّه قابله برو توقّف
دارد حکم بحصر علل در چهار میکنند و بعضی ازینها را داخل
علت مادیه و بعضی داخل علت فاعلیه میکنند و باید دانست
که علل اربع که ذکر شد در معلول مرکبست اما اگر معلول
بسیط باشد علت مادّی و صوری نخواهد داشت مسئله
دیگر باید دانست که لفظ علت در اصطلاح بر معنی دیگر
غیر از معانی مذکوره اطلاق میشود که عبارتست از تمام آنچه
معلول برو توقّف دارد و او را علت تامّه میگویند و معلول
وقتی متحقق میشود که علت تامّه متحقق شده باشد

واگر

و اگر بعضی از اجزای علت تامّه متحقق نشده باشد معلول
متحقق نخواهد بود مسئله دیگر اگر علت تامّه که بسیط باشد جزء
نداشته باشد نمیتوان فرض نمود چه معلول یا مرکبست یا بسیط
در مرکب مخفی ظاهراست که علت تامّه مشتمل بر فاعل و اجزای
معلول خواهد بود والبته باید مرکب باشد و در معلول بسیط
فاعل دانستی که ضرورست و امکان معلول و احتیاج هم از
اجزای علتست و موقوف علیه وجود معلول است چنانکه مشهورست
که امکن فاحتاج فاوجد فوجد یعنی معلول ممکن شد پس محتاج
شد پس فاعل ایجاد کرد پس موجود شد یعنی وجود معلول
توقّف بر احتیاج و وجود معلول امکان معلول دارد پس علت
تامّه سه جزء لا اقل خواهد داشت و علت تامّه بسیط متحقق
نمیتواند شد مسئله دیگر اگر علت تامّه موجب وجود معلول نمیشود
معلول موجود نمیشود و معلول باید که وجوب بالغیر بسبب علت
بهم رساند تا موجود شود و بیان اینمسئله آنکه ممکن معلوم شد که وجود

و عدم هر دو بر او جایز باشند و ظاهر خواهد شد که هر دو مساوی‌اند
و عقل صریح حاکم است باینکه رجحان یکی از دو امر متساوی
بر دیگری بدون سببی ممکن نیست پس باید علتی از خارج بهم
رسد که مشتمل باشد بر تمام آنچه معلول بر او توقف دارد
که سبب وجود معلول شود و بعد از حصول علت چنین یا نسبت
وجود و عدم بمعلول باز مساوی‌اند یا یکی از آن مثل وجود بحد
ضرورت و وجوب رسیده یا بحد وجوب نرسیده اما اولی
شده احتمال اول بدیهی البطلانست چنانچه معلوم شد
و در احتمال ثالث با وجود اولویت وجود یا عدم بر او جایز است
یا نه اگر جایز نباشد این ضرورت و وجوب است نه اولویت
و اگر جایز باشد یا عدم بدون سببی جایز خواهد بود یا
با سببی و هر دو شق باطلست اما شق اول از جهت آنکه مستلزم
ترجیح مرجوح است و اما شق دوم بجهت آنکه با سبب حصول
عدم با اولویت وجود بر طرف میشود یا اولویت وجود باز

باقیست

باقیست و هر دو شق باطلست اما شق اول از جهت آنکه لازم
می‌آید که عدم سبب عدم دخل در حصول اولویت داشته
باشد و باید که دخل در وجود معلول هم داشته باشد و مفروض
این بود که معلول بر غیر اجزاء علت سابقه توقف ندارد پس
خلاف فرض لازم آمد و این ممکن نیست و اما شق دوم از جهت
آنکه لازم می‌آید ترجیح مرجوح و آن باطلست و دلیل دیگر بر همین مدعی
اوضح و اخصر از این دلیل بخاطر رسیده ذکر میشود و بیانش موقوف بر
دو مقدمه است یکی آنکه وجود و عدم ممکن بدون سببی ممکن نیست خواه
سبب ذات ممکن باشد و خواه غیر آن و دوم آنکه هرچه سبب وجود باشد
هرگاه متحقق نشود معلول موجود نمیشود و هرچه سبب عدم باشد وجود
معلول توقف بر عدم او دارد و این هر دو مقدمه بدیهی است و
بعد از تمهید این دو مقدمه میگوئیم که هرگاه علت بهم رسد و معلول
اولی شد و بحد وجوب نرسید عدم بر او بر تقدیر وجود تمام
اجزای علت جایز خواهد بود فرض میکنیم که معدوم شد عدم در این

فرض باید علّت یا سببی دارد اوّل بحکم مقدمهٔ اولی جاست
و بر تقدیر دوم عدم آن سبب از جملهٔ اجزای علت وجود خواهد
بود بحکم مقدمهٔ دوم پس آنچه را تمام علت فرض کرده بودیم تمام
علت نبود و این خلاف فرض است و این دلیل در اولویّت ذاتی
جاریست فتأمّل و بمثل این بیان ظاهر شد که ممکن احد طرفینش
اولویّت بالذات ندارد و طرفین وجود و عدم نسبت بذات
ممکن متساویند مسئلهٔ دیگر آنکه فاعل که افاضهٔ وجود کند باید که موجود
باشد و امری که معدوم باشد وجود نمیتواند داد و این بدیهی
است مسئلهٔ دیگر آنکه معلول بعد از زوال علت باقی نمیتواند بود و
بیان این سخن آنکه امکان علت احتیاج بمؤثر است چنانچه
از مسائل سابقه مفهوم میگردد و امکان از ممکن زائل
نمیشود پس همیشه محتاج بعلت است و وجهی دیگر آنکه اگر
معلول بعد از عدم علت وجودی داشته باشد لازم آید که بدون
علت بودن ممکن است و علتی مفروض اینست که بغیر از علت

معدوم

معدومه نیست و عقل سلیم تفاوتی نمی یابد میان آنکه علت معدومه
از کتم عدم بوجود آورده یا آنکه بعد از وجود سابق وجود بعد دور
هر دو صورت استناد موجود بمعدوم لازم می آید و بطلان آن
ظاهر شد مسئلهٔ دیگر آنکه علت بر معلول مقدم است باید دانست که تقدم
و سبق بر پنج قسم است اوّل تقدّم بالعلیّه دوم تقدّم بالطبع
مآل این هر دو تقدم بترتب عقلی بر یکدیگر در عقل حکم کند که اوّل
مثلا موجود شد پس باو موجود شد و عقل مرتبهٔ وجود الف را مقدم
بر مرتبهٔ وجود با می یابد و این معنی متحقق است در هر یک از اجزای
علت فاعل اعظم است چه افاضهٔ وجود او میکند و باقی اجزای علت
متمّمات افاضهٔ وجود اند از جهت تقدم فاعل مستجمع شرائط را
تقدّم بالعلیّه میگوئیم و تقدّم سائر اجزا را تقدم بالطبع میگوئیم
سیم تقدم بالرتبه است خواه در مکان باشد مثل آنکه هرجا را
که صدر مجلس اعتبار کنند هر که آنجا نشسته است مقدم است بر دیگران
یا در غیر آن مثل سلسلهٔ اعداد که یک بر دو مقدم است و دو بر سه و هکذا

چهارم تقدم بالشرف است مثل تقدم حاکم بر رعیت پنجم تقدم
زمانی مثل تقدم دیروز بر امروز و تقدم طوفان نوح بر وجود ما و متکلمین
قسم ششم از برای تقدم پیدا کرده اند که آن تقدم عدم حادث است
بر وجود حادث و حق اینست که این قسم جدائی نیست و نزاع در
امر دیگر است بیان این سخن آنکه مآل تقدم خامس آنست که دو امر در
حصول نفس الامری با هم جمع نباشند و باید یکی برطرف شود و دیگری
بعد از آن حاصل شود و حصول اینمعنی در زمانیات بمقارنه زمان میشود
چنانچه زید که بر عمرو این تقدم را داشته باشد زید در زمان سابق
بوده باشد و عمرو در زمان لاحق و حصولش در اجزای زمان بدون
مقارنه زمان دیگر است چه زمان زمان دیگر ندارد و این در قسم
مسلّم حکما و متکلمین است و نزاع در نیست که این قسم تقدم در غیر
اجزای زمان بدون مقارنه زمان ممکن است یا نه عقیده حکما آنست
که بدون مقارنه زمان ممکن نیست و از ینجهت میگویند که عدم حادث
بر وجود حادث چون این تقدم را دارد باید که عدم حادث

مقارن

مقارن زمانی باشد که آن زمان این تقدم را بالذات داشته
باشد و عدم حادث بسبب مقارنت او متقدم باشد و در اعتقاد
متکلمین آنکه عدم حادث بر وجود تقدم بالذات دارد و چنانچه اجزای
زمان بر هم تقدم بالذات دارند و بوساطت مقارنه زمانی
نیست عدم حادث بر وجود حادث بهمان تقدم متقدم است بدون
مقارنه زمانی بلکه بالذات متقدمست مسئله دیگر آنکه هر امری که
در وجود امری دخیل باشد عدمش علت عدم آن شیء خواهد
بود بیان این آنکه هرگاه فرض کنیم که اجزای علت تامّه موجود بودند
و معلول هم موجود بود و بعد از آن الف مثلا که از جمله اجزای علت
بود معدوم گردید معلول در ینوقت موجود نمیتواند بود چه علت تامّه
موجود نیست و عدمش باید مستند بامری باشد و مفروض آنست
که امری بغیر از عدم الف واقع نیست پس باید که عدم معلول
بعدم الف مستند باشد و حق اینست که اینمسئله بدیهی است
و محتاج بدلیل نیست مسئله دیگر آنکه از مسائل سابقه معلوم گردید

و وجود عدم مستلزم وجود علت
و عدمش مستلزم عدم علت است

معلول
که وجود علت مستلزم وجود ~~معلول~~ و عدمش مستلزم عدم معلول است
و ازین ظاهر میشود که هرگاه علتی دو معلول داشته باشد وجود
هر یک از معلولین مستلزم وجود دیگریست و از هر یک ازین امور
استدلال بر لازمش میتوان نمود پس اگر استدلال از وجود
علت بر وجود معلول بکنیم یا از عدم علت بر عدم معلول استدلال
بکنیم آن برهانرا برهان لم گویند مثل انکه گوییم آتش موجود است
و هر وقت که آتش موجود باشد حرارت موجود خواهد بود پس حرارت
موجود است و اگر از وجود معلول استدلال بر وجود علت بکنیم یا
از عدم معلول بر عدم علت استدلال کنیم این دلیل را برهان
ان گویند مثل انکه بگوییم حرارت در اینجا موجود است و هر گاه
حرارت در اینجا موجود باشد باید آتش موجود باشد پس آتش
موجود است یا گوییم دود موجود است و هر گاه دود موجود باشد
حرارت موجود است پس حرارت موجود است مسئله دیگر
انکه دور و تسلسل باطلست و دور عبارت از انست که دوام

علت

علت یکدیگر بعض باشند مثلا الف علت وجود با باشد و با علت
جیم و جیم علت الف و تسلسل در علل انست که امور غیر متناهیه
در علیت مترتب بعض باشند مثل انکه الف معلول با باشد و با
معلول جیم و جیم معلول دال و دال معلول کاف و هکذا [illegible]
باشد و بطلان دور بدیهی است و احتیاج به بیان ندارد و توضیح
آن باین نحو میشود که هرگاه الف علت با بعینه باشد مقدم
بر با خواهد بود و با که علت الف است مقدم بر الف خواهد بود و
مقدم بر مقدم مقدمست پس الف باید که بر خود بدو مرتبه مقدم
باشد و همچنین با بر خود بدو مرتبه مقدم باشد و بطلان تقدم
شیء بر نفس خود از اجلای بدیهیاتست اما بطلان تسلسل
در امور معدومه استحاله ندارد و دوم انکه در وجود از یکدیگر ممتاز
باشند که هر یک موجود علیحده باشند پس اگر امور غیر متناهیه
بوجود واحد موجود باشند مثل اجزای جسم متناهی تسلسل
استحاله ندارد اما اگر مقدار جسم غیر متناهی باشد تسلسل

محالست واین در شرط اتفاقی حکما و متکلمین است سیم آنکه امور غیر
متناهیه مترتب باشند خواه بترتیب وضعی مثل آنکه اجسام غیر متناهی
پهلوی هم چیده شده باشد یا خطی غیر متناهی بالفعل باشد خواه
ترتیب عقلی مثل آنکه سلسلهٔ علل غیر متناهیه بالفعل باشد اما اگر امور
غیر متناهیه ترتیب نداشته باشند مثل تل ریگی که عددش غیر متناهی
بالفعل باشد حکما باطل نمیدانند و بعضی از متکلمین این را نیز باطل میدانند
چهارم آنکه این امور در وجود با هم مجتمع بالفعل باشند پس اگر امور
غیر متناهیه بعضی از بعضی موجود شوند و وجود ایشان بر سبیل تعاقب
میشود حکما باطل نمیدانند و متکلمین باطل میدانند در این رساله
بدو دلیل از ادله ابطال تسلسل اکتفا میرود دلیل اول
تطبیق وبیان آن آنست که هرگاه امور مترتبه بالفعل باشند
خواه متناهی بالفعل باشد و خواه غیر متناهی شک نیست که هرگاه
سلسله مترتبه دیگر اعتبار کنیم و جزو اول این سلسله را جزو را
بر جزو اول سلسلهٔ اولی منطبق کنیم هر جزوی از اجزای باقی

اجزای این سلسله هم منطبق بر نظیر خود میشود مثلاً هرگاه خطی مشتمل
بالفعل باشد بر صد ذرع و خطی دیگر مشتمل بر نود ذرع بالفعل باشد و ما
فرض کنیم که ذرع اول این خط بر ذرع اول آن خط منطبق میشود
شک نیست که هر ذرعی بر مقابل خود منطبق میگردد و در کار نیست
که خطوط بر روی هم افتاده باشند و همچنین محتاج نیستیم که عقل هر ذرعی را
مقابل ذرعی ملاحظه نماید پس گوئیم که هرگاه سلسلهٔ علت و معلول غیر متناهی
العدد بالفعل باشد اول سلسله را الف و دوم را جیم و سیم را دال و
هکذا نام گذاریم و علتی که بعد از صد علت بالفعل باشد با نام گذاریم و
علت بعد او را لام و بعد از و را کاف و هکذا دو سلسله عقل اعتبار میکند یکی
از الف الی غیر النهایه و یکی از با الی غیر النهایه و هرگاه عقل ملاحظه کند که الف
بر با منطبق شد و برابر او افتاد شک نیست که حکم میکند که جیم برابر
لام افتاده و دال برابر کاف و هکذا الحال امر از دو چیز بیرون نیست یا همه اجزای
سلسلهٔ با تا آخر بر اجزای سلسلهٔ الف تا آخر منطبق میشود و هیچیک از
آن دو سلسله منقطع نمیشوند و هر دو الی غیر النهایه میروند یا سلسلهٔ با

تا آخر زنجیر منقطع میشود احتمال اول ظاهر البطلانست چه لازم
می آید که عدد اجزای این دو سلسله باهم متساوی باشد و مفروض اینست
که سلسله دوم کمتر از سلسله اولست بصد عدد و بر احتمال اخیر سلسله
دوم متناهی خواهد شد زیرا که اول و آخر بهم رسانیده و سلسله اول
زیاده بر دوم است بصد عدد و زاید بر متناهی بقدر متناهی متناهی است
و احتمال دوم را بطریق دیگر باطل میتوانیم نمود که سلسله با جزء سلسله
الفی است و آخر او آخر اجزای سلسله الفی است پس سلسله الفی آخر
بهم رسانیده و منقطع شد دلیل دیگر گوئیم شک نیست که علیت
و معلولیت متضایفانند و در حکمت طبیعی ذکر شد که از لوازم
تضایف یکی آنست که در وجود متکافی است یعنی اگر یکی از احد
متضایفین در نفس الامر متحقق شد مضایف دیگر همان قدر
متحقق شده است و اگر سلسله علل و معلول غیر متناهی باشد
الف مثلا که معلول اخیر است وصف معلولیت دارد و وصف علیت
ندارد و قبل از الف هر یک از آحاد سلسله متصف بعلیت و معلولیت

هر دو هستند چه هر یک معلول سابق و علت لاحقند پس عدد علیت
و عدد معلولیت و بالاتر از الف باهم مساویند چه عدد هر یک
از آنها عدد آحاد سلسله است و چون معلول اخیر وصف معلولیت
را دارد و وصف علیت را ندارد لازم می آید که عدد معلولیت در نفس
الامر زیاده باشد بر عدد علیت و این باطلست پس باید که عدد سلسله
علل و معلول متناهی باشد و اول سلسله متصف بعلیت باشد
و متصف بمعلولیت نباشد و علت اولی باشد و آخر سلسله معلول اخیر
باشد و متصف بمعلولیت باشد و بس تا عدد علیت و معلولیت در
نفس الامر مساوی هم باشند و دلیل دیگر بر بطلان تسلسل در طبیعی در
بحث تناهی ابعاد ذکر شد که در این تسلسلها نیز جاریست و حق
اینست که این سه دلیل در تسلسل امور متعاقبه نیز جاریست و حق
با متکلمین است و تسلسل امور غیر متناهیه خواه باهم در وجود مجتمع
باشند و خواه متعاقب باطلست و باید دانست که این ادله ابطال تسلسل
در علل داخله و خارجه که موجود شده باشند خواه مجتمع و خواه متعاقب

جاری است و در علل غائیه که بر فعل فاعل مختار مترتب شود فاعل
مختار را لاجل آن کار را کرده باشد مبیّن این دعوی بدیهی است بر تناهی
او منع شود مثلا کسی اگر اراده حرکت بشهری داشته باشد و باو گویند
چرا حرکت می نمائی و او گوید جهت آنکه بفلان شهر بروم باز سائل را
میرسد که گوید که بآن شهر چرا میروی و اگر گوید جهت آنکه زید را ببینم
باز سائل را میرسد که بگوید چرا زید را میخواهی به بینی و اگر گوید
جهت آنکه نزد او درس میخواهم بخوانم باز سائل را میرسد اعاده سؤال
کند و این سؤال وقتی منقطع میشود که بغایت اخیره برسد
که دیگر غایتی نخواهد والبته باید سؤال بآن منتهی شود مسئله دیگر
آنکه حکما دعوی میکنند که وقتی که علت واحد باشد از جمیع جهات
معلول باید واحد بجهت باشد و دلیلی که بر این دعوی اقامه میکنند
بعد از تنقیح موقوف بر اثبات دو مقدمه است یکی آنکه علت
باید خصوصیتی با معلول داشته باشد که با دیگری آن خصوصیت را
نداشته باشد چه اگر نسبت علت الف بالف و به با یک نسبت

بلکه

96

باشد و الف صادر شود و با صادر نشود ترجیح بلا مرجح لازم می آید
مقدمه دوم آنکه یک چیز از یکجهت خصوصیت با دو چیز ندارد بلکه
خصوصیت بهر چیز از جهتی خاص است و بعد از تمهید این دو مقدمه
بیان مدعی باین نحو است که اگر علتی مثل جیم علت الف و علت با هم باشد
باید که خصوصیتی با الف داشته باشد و خصوصیتی دیگر با با داشته باشد
و این دو خصوصیت یا در ذات علت داخلست و علت مرکبست از دو جزء
و یک جزء خصوصیت با الف دارد و یک جزء خصوصیت با با دارد و یا از
خارج است که علت دو صفت دارد و یک صفت خصوصیت با الف دارد
و بصفت دیگر خصوصیت با با دارد و بر هر دو تقدیر لازم می آید که علت
واحد از جمیع جهات نباشد و بر این دلیل بحث بسیار وارد است
یکی آنکه مراد از علت که میگویند که هرگاه واحد باشد زیاده از یک
امر از او صادر نمیشود یا علت فاعلیه است یا مراد از آن علت تامه است
اگر مراد از آن علت فاعلیه است بحث می آید که فاعلی که میگویند باید
خصوصیتی با معلول داشته باشد که با دیگری آن خصوصیت را نداشته

باشد یا مراد اینست که با اموری که از او صادر شده باشد یا بدیشان خصوصیت
سابقه داشته باشد اگر مراد اولست دلیل وفا نمیکند چه ترجیح بلا مرجح
وقتی لازم می آید که خصوصیت با هر دو باشد و یکی واقع شود و
دیگری واقع نشود و اگر مراد معنی دوم است سؤال میکنیم که مراد
از خصوصیت که میگویند که مناسبتی است میان فاعل و مفعول
معه باشد یا مراد جزئی از اجزاء علیت یعنی مراد اینست
که هرگاه از جیم الف صادر شود یا صادر نشود البته باید که علت
الف کافی در صدور یا نباشد و یا آنکه برامری موقوف باشد
که در ضمن علیت الف حاصل نیست اگر معنی اول مراد است ظاهر است
که دلیل وفا نمیکند و اگر معنی دوم مراد است مسلم است و تحقیق
اختیار شق دوم است که مراد از علت علت تامه است اما
نفعی به هیچ مقام نیارد چه سابق ذکر شد که امکان معلول
از جمله اجزای علیت است و امکان هر چیز غیر از امکان چیز دیگر است
پس دو امر فرض نمیتوان کرد که یک علت تامه داشته باشند

و علت

و علت تامه که واحد باشد از جمیع جهات فرض نمیتوان نمود چنانکه
سابق ذکر شد پس در تفاریع که بر این مسئله میکنند نفعی نمیدهد
چنانچه در ضمن بعضی از آن تفاریع اشعار خواهد شد **مقصد دوم در
اثبات واجب تعالی شانه** مخفی نماند که عقل و نقل شاهد اند بر آنکه
اعظم کمالات و اشرف معارف شناختن ذات حق تعالی شانه و صفات
جمالیه و جلالیه و کیفیت افعال او جل شانه و نبوت و امامت
و معاد است و غرض از کل علوم بغیر از تحصیل این معارف نیست
و ایمان عبارت از تصدیق بمعارف خمسه است که توحید و عدل و نبوت
و امامت و معاد است و غرض از کل علوم خلقت نوع انسانی بلکه کل
عالم همین است و آیات و احادیث و السنت بر همین و از آنجمله آیه
کریمه است که میفرماید وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون
یعنی من نیافریدم جن و انس را مگر از جهت آنکه عبادت من بکنند پس
غرض از خلق جن و انس منحصر شد در آنکه عبادت کنند و عبادت
بر غیر معارف خمسه نمیشود و در حدیث قدسی وارد است که حق تعالی فرموده

کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف
یعنی من گنجی بودم پنهان دوست داشتم که شناخته شوم و مرا بشناسند
پس خلق کردم خلق را تا من شناخته شوم و مرا بشناسند مجملا اینمعنی
احتیاج بشاهد و بیان ندارد و در کتب حکما مسطور است که کمال عمده مرتبه
مبدء و معادات و اهل اسلام با اهل ملل قاطبه باینمعنی معترفند و فکر درین
که ذکر خواهد شد موجب شرف دنیا و رفع درجات در عقبی است
حق تعالی شانه توفیق ادراک این معارف همگی را روزی گرداند و منه التوفیق
دوم آنست که ثبوت صانع تعالی شانه احتیاجی بدلیل ندارد و فطری ذات
انسانست و هر کس که رجوع بوجدان خود نماید و حال خود را از عجز و ضعف
لازمه امکان ملاحظه کند جزم بوجود صانعی کامل الذات از برای خود
میکند و همچنین هرگاه نظر بمخلوقات با این عظمت نماید جزم بوجود خالقی
کامل میکند و این آیه کریمه که میفرماید که قالت لهم رسلهم افی الله شک
فاطر السموات و الارض مشعر باینمعنی است و مجمل تفسیرش اینست
که خلقی که انکار حق تعالی مینمودند پیغمبران از راه تعجب بایشان میگفتند

که آیا

که آیا در خدائی که آسمان و زمین را خلق کرده شکی متصور است یعنی مقام مقام
شک نیست و عقل حکم میکند که باید خدا لا بد باشد لاکن دلیل
از ادله که قوم ذکر کرده اند درین رساله ذکر میکنیم دلیل اول آنکه شک
نداریم که ممکن الوجودی مثل زید موجود است و ممکن در وجود خود محتاج
بعلت فاعلیست چنانکه سابقا معلوم شد و لازم علت فاعلی باید مقارن
وجود او موجود باشد چنانکه گذشت پس باید فاعل زید موجود باشد و
حال از دو چیز نیست فاعل زید که یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود اگر
واجب الوجود است مدعی رسیده و اگر ممکن الوجود باشد نقل کلام در علت او
میکنیم و میگوئیم که هرگاه علت زید ممکن باشد مثلا الف بوده باشد الف هم
علت فاعلی می خواهد که با او موجود باشد نقل کلام در علت الف میکنیم و
میگوئیم که علت الف یا واجب است یا ممکن اگر واجبست مطلب رسید و اگر
ممکنست نقل کلام در او میکنیم که علت الف که ممکنست زید است یا امر دیگر
اگر زید است دور لازم می آید چه الف علت زید بود و زید هم علت الف است
و اگر امری دیگر باشد مثل جیم نقل کلام در جیم میکنیم که علت او واجب

است

الوجود است یا ممکن الوجود و اگر ممکن الوجود باشد یا زید است یا الف است
یا امر دیگر پس ظاهر شد که حاصل علل زید از سه احتمال بیرون نیست یا بواجب
الوجود منتهی میشود یا بعنوان دور میشود یا بعنوان تسلسل و دور و تسلسل
باطلند چنانچه گذشت پس متعین شد که سلسله بواجب الوجود منتهی شود

دلیل دیگر بیانش موقوف بذکر سه مقدمه است مقدمه اولی آنکه ممکن
تا همه احتمالات عدمش سد نشود موجود نمیشود و برای توضیح این مطلب
ذکر کنیم که زید عدمش دو احتمال مثلا دارد یکی آنکه عدم زید مقارن وجود
عمرو باشد یعنی عمرو موجود باشد و زید موجود نباشد احتمال دیگر
آنکه عدم زید مقارن عدم عمرو باشد یعنی زید و عمرو هیچیک موجود نباشند
اگر احتمال اول را علتی رفع نکند و نگذارد که زید با وجود عمرو معدوم باشد
همان کافی در وجود زید نیست چه شاید زید با عمرو هر دو معدوم باشند
و علت این احتمال را رفع نکرده باشد و همچنین اگر رفع احتمال دوم را
نموده باشد کافی نیست چه شاید زید با وجود عمرو معدوم باشد
و علت این احتمال را رفع نکرده پس علت باید هر دو احتمال را

رفع کند و نگذارد که معلول بهیچ نحوی معدوم شود مقدمه دوم آنکه
علت با وجود خود رفع عدم معلول میکند و اگر علت معدوم باشد
از وکاری نمی آید چنانچه از مباحث سابقه معلوم شد و از آنچه
گفتیم ظاهر شد که هرگاه الف مثلا علت ب باشد عدم ب دو احتمال
دارد یکی آنکه مقارن وجود الف باشد یعنی الف باشد و ب نباشد احتمال
دیگر آنکه مقارن عدم الف باشد یعنی الف و ب هیچیک نباشند
و الف رفع احتمال اول را میکند و احتمال دوم را رفع نمیکند مقدمه سیم
آنکه مجموع ممکنات حکم یک ممکن دارد یعنی چنانچه یک ممکن را نظر
بذاتش عدم و وجود جایز است و هر دو احتمال مساویند و از خارج ذات
او امری باید بهم رسد که ترجیح یکطرف بدهد مجموع ممکنات همین حال
دارد و عدم بر همه آنها جایز است یعنی ذاتش ابا ندارد از اینکه هیچ
ممکنی موجود نباشد و بالتمام معدوم بحت باشند و این مقدمه ظاهر
است و محتاج به بیان نیست **و بعد از تمهید** این مقدمات بطلان آن
میگوئیم که ممکنی مثل زید مثلا موجود است و علتی میخواهد اگر علت

او واجب الوجود است مطلوب و اگر ممکن باشد مثل الف گوییم
عدم زید دو احتمال دارد یکی آنکه الف باشد و زید نباشد
و احتمال دیگر آنکه زید و الف هیچیک نباشند احتمال اول را
الف رفع میکند اما احتمال دوم را رفع نمیتواند نمود پس
باید ثالثی که علت الف مثلا ب باشد موجود باشد مثل جیم و باز
نقل کلام در جیم میکنیم که جیم ممکن است یا واجب الوجود اگر واجب
الوجود باشد مطلوب و اگر ممکن الوجود باشد میگوییم که عدم
زید سه احتمال دارد یکی آنکه الف و جیم هر دو باشند و زید نباشد
دیگر آنکه جیم باشد و الف و زید نباشند دیگر آنکه جیم و الف
و زید هیچیک نباشند احتمال اول را الف رفع کند و احتمال دوم را
جیم رفع کند و احتمال سیم را هیچیک ازین دو رفع نمیکنند پس
باید رابعی باشد و همان سخن را اعاده میکنیم و بقول دیگر میگوییم
اگر سلسله بواجب منتهی شود مطلوب و اگر نشود و مجموع
سلسله ممکن تبعه باشد عدم بر مجموع سلسله علت جایز

است

١٠١

است و در این احتمال که زید نباشد و هیچیک از سلسله علل نباشد
هیچ جزو رفع نکرده و تا رفع این احتمال نشود زید نمیتواند موجود
شد پس منتهی نشدن سلسله بواجب الوجود باطل است و این
دلیل را بوجه اخصر واوضح میتوانیم تقریر کردن از جهت بعضی
اغراض علمی تقریر اول را نمودیم و تقریر اخصر اینست که مجموع
ممکنات که موجودات در مقدمه ثالثه ظاهر شد که حکم یک ممکن
دارد در این نحو عدم بر او جایز است که معدوم بالاسره یا المره
باشد و هیچیک از ممکنات موجود نباشند و در مقدمه اولی ظاهر
شد که تا این نحو عدم رفع نشود مجموع ممکنات موجود نمیتوانند
شد و در این فرض که مجموع ممکنات معدوم بالمره شود هیچ
ممکنی موجود نیست و در مقدمه ثانیه ظاهر شد که علت اگر
موجود نباشد رفع این عدم نمیتواند نمود پس رافع این عدم
علت ممکنه نیست و باید واجب الوجود موجود باشد تا رفع
این گونه عدم را نماید و هو المطلوب مقصد سیم در ذکر

صفات واجب تعالی شأنه مشهور آنست که صفت را دو قسم
ذکر میکنند یکی صفات ثبوتیه که از آن صفات جمال میگویند
دوم صفات سلبیه که از آن صفات جلال میگویند و عدل را جدا ذکر
میکنند و در این رساله با این و تیره ذکر میشود صفات الهی جل
شأنه اکثر از لوازم وجوب وجود اند بلکه محقق طوسی خواجه
نصیر رحمه الله تعالی همگی را از وجوب وجود متفرع ساخته و در
خواص واجب بعضی از آنها ذکر نموده ایم و در این فصول نیز
اشعار بتفریع بر وجوب وجود خواهد شد فصل در صفات
ثبوتیه یکی از صفات ثبوتیه قدرت است و قدرت چنانچه در
حکمت طبیعی گذشت عبارت از توانائی بر امریست و قدرت
بر دو قسم است یکی بر سبیل ایجاب که فعلی صادر گردد از امری بدون
مدخلیت قصد و شعور باشد خواه فاعل آن فعل مطلق
شعور نداشته باشد مثل آتش که میسوزاند و خواه داشته باشد
ولیکن فعل بی قصد از وی صادر گردد مثل فعلی که در حالت غفلت

از آدمی

از آدمی سر زند یا آن فعل با شعور و قصد سر زند اما شعور و قصد را
در فعل دخلی نبوده باشد مثل فعلی که با اضطرار سر زند و دیگری
بر سبیل اختیار که فعلی صادر گردد بمدخلیت قصد و شعور فاعل باشد
اول قدرت بر سبیل ایجاب است و آن فاعل را فاعل موجب گویند و دوم
قدرت بر سبیل اختیار و این فاعل را فاعل مختار گویند و بعبارت دیگر
فاعلی که تواند فعلی از وی صادر گردد یا ترک آن فعل را می تواند و نسبتش
بفعل و بترک مساوی نیست که مثلا می تواند بکند و نمیتواند نکند
اول اختیار و دوم ایجاب و حق تعالی شأنه فاعل مختار است و حکما
و متکلمین تماما باین قائلند و مشهور است که بحکما نسبت میدهند
که ایشان حق تعالی را فاعل موجب میدانند اما چنین نیست
و ایشان بقدرت و اختیار قائلند لیکن در بعضی مسائل بر ایشان
قول بایجاب لازم می آید چه فرقست میان آنکه امری مذهب
شخصی نبوده باشد یا بر آن شخص لازم می آید و دلیل بر اینکه حق تعالی
فاعل مختار است بسیار است بذکر بعضی اکتفا میرود دلیل اول آنکه

قدرت نداشتن عجز و نقص است خواه توانائی بر هیچ طرف نبوده
باشد یا بر یک طرف نبوده باشد بر سبیل ایجاب و عقل سلیم حاکم
است بآنکه واجب الوجود عاجز و ناقص نیست و شخصی که وجود او کاملی
و ناقصی باو هستند باشد نقص و عجز بر او روا نیست و این دلیل
در تمام صفات ثبوتیه و سلبیه جاریست چه صفات ثبوتیه تماما
صفات کمالست و نبودنش نقص است و صفات سلبیه بودنش
نقص و سلبش کمالست و از آنچه گفتیم ظاهر میشود که تمام صفات
ثبوتیه و سلبیه از تفاریع و خواص وجوب وجود است دلیل
دیگر که منسوب به حکما است اینست که سلسلهٔ ممکنات معلول او جلت
تعالی شانه و شک نیست که در میان موجودات فاعل مختار هست
و شک نیست که فاعل مختار اشرفست از غیر مختار پس اگر واجب
تعالی فاعل مختار نباشد لازم می آید که معلول اشرف از
علت فاعلی بوده باشد و عقل سلیم حاکم است بآنکه علت فاعلی
که معلول آفریده اشرف از معلول است دلیل دیگر که

منسوب

منسوب بمتکلمین است و تقریرش اینست که اگر حق تعالی موجب بوده باشد
که عالم که معلول اوست از او تخلف نکند و عالم قدیم باشد و قدیم بودن
عالم باطل اما بیان ملازمه از جهة آنکه فعل فاعل موجب لازم اوست و از او
تخلف نمیتواند کرد و اما بیان بطلان قدم عالم بعد از این ذکر
خواهد شد صفت دوم علم است و در بیان آنکه حق تعالی عالم است بچند دلیل
اثبات میشود یکی مثل آنکه گذشت که جهل نقص است و نقص بر واجب
الوجود جایز نیست دوم بر طریقهٔ حکما مثل سابق و تقریرش اینست
که در میان مخلوقات عالم متحقق است و بعضی عالم هستند و شک نیست
که عالم اشرف از جاهلست پس اگر حق تعالی عالم نباشد لازم می آید که معلول
اشرف از علت بوده باشد و این باطلست دلیل سیم بر طریقهٔ
متکلمین و بیانش اینست که هر که نظام عالم و مصالح صنعت را ملاحظه
کند جزم میکند که افعالیست در غایت احکام و رعایت مصالح و انواع
حکمتها در آن شده و شک نیست که افعال محکمه متقنه دلالت دارد
بر آنکه فاعل او دانا بوده و از روی دانائی گفته و هر عاقلی که عمارتی ببیند

که بوضع درستی ساخته شده و رعایت اساس و دیوار و سقف چنانکه
باید شده جزم میکند بآنکه استادی که از او ساخته دانا بوده پس بعد از
ملاحظه آسمان و زمین که بچندین مصالح خلقت اعضای انسان چنین جزم
نکند بآنکه صانع آن عالمست و از روی دانائی خلق نموده و اینها دلیل چنانکه
دلالت بر علم میکند دلالت بر قدرت و اختیار نیز میکند چنانکه بعد از
تأمل ظاهر میگردد **تتمه** قدرت حقتعالی شامل کل مقدوراتست و علمش
شامل کل معلوماتست مقدوری نیست که حقتعالی همیشه بر او قادر نباشد
و معلومی نیست که همیشه بآن عالم نباشد **دو دلیل** اگر عدم قدرت
بر هر چه فرض شود نقص و عجز است و جهل بهر چه فرض کنی نقص است
و حقتعالی از نقص منزه و مبراست و محققین متکلمین باینمعنی قائلند
و بعضی از متکلمین حکمی کنند سفسطه و نه قول ایشان قابل نقلست
و نه شبهه ایشان از اینجهت ذکر نشد و حکما حقتعالی را قادر بر همه
چیز میدانند و عالم بهمه چیز میدانند اما میگویند که علم او بجزئیات
بر وجه کلی است و بعضی جزئی علم بآنها دارد و قول ایشان

بالطبع

بالطبع و آیات و احادیث و دلیل عقلی بر خلاف قول ایشان دلالت
دارد و در کیفیت علم واجب تعالی نزاع بسیار است و در حقیقت اینست
که عقل از ادراک کیفیت علم او قاصر است از اینجهت ذکر آن اقوال نشد
سیم حیات و حقتعالی حی است یعنی زنده است و حیات در ما عبارتست
از حالتی که منشاء حس و حرکت است چنانکه در طبیعی گفته شد و حقتعالی از
اینمعنی منزه است و مراد از حیات در واجب تعالی صحت قدرت و علمست
یعنی جایز است که توانا و دانا باشد و بعد از اثبات قدرت و علم اثبات
حیات احتیاج به بیان ندارد **صفت دیگر ارادت است** و حقتعالی مرید است
و حکما و متکلمین تمام باین قائلند و بعد از بیان آنکه حقتعالی قادر مختار است
چنانکه ذکر شد اثبات اراده احتیاج بذکر دلیل ندارد چه معلوم شد
که قادر مختار آنست که فعل را از روی قصد و اراده بکند پس باید که
قادر مختار مرید باشد اما متکلمین دلیل دیگر هم بر اینمعنی اقامه میکنند و
تقریرش آنست که هر یک از حوادث را حقتعالی در وقتی آفریده و ممکن
بود که پیش از آن وقت خلق کند یا بعد از آن زمان خلق کند پس ذات حقتعالی
همینکه قدرت داشت روا دارد پس در بعضی از اوقات خلق کردن

و در بعضی از اوقات خلق نمودن علتی و سببی می‌خواهد ولکن آن سبب خارج
از ذات نخواهد بود چه اگر خارج از ذات باشد لازم می‌آید که
حق تعالی در تأثیر خویش محتاج بامر خارج باشد و این محال است پس باید
که داخل ذات باشد و آن ارادت است یا گوییم که علت و سبب یا امر است
خارج از ذات یا امری خارج از ذات نیست و اگر امری خارج
از ذات باشد باید که در آن وقت متحقق شده باشد و او نیز معلول
واجب خواهد بود و نقل کلام با و خواهیم نمود پس باید منتهی شود بامری
که خارج از ذات نباشد و آن امر ارادت است و ضعف این دلیل ظاهر
است و باید دانست که اصل ثبوت ارادت چنانچه ذکر شد محل نزاع
نیست و ادلهٔ عقلیه و نقلیه بر آن قائمست و نزاع در آنست که
آیا ارادت عین علم بالاصلح است یا غیر آن عقیدهٔ حکما و جمعی از متکلمین
از امامیه و غیر ایشان آنست که عین علم بالاصلح است و اعتقاد جمعی دیگر از
متکلمین آنست که ارادت صفتی است غیر از علم مجملی ازین سخن آنکه بحال خود
که رجوع می‌کنیم می‌یابیم که در افعالی که از ما صادر میشود تصور آن فعل
می‌کنیم و تصور فایدهٔ آن فعل بنحوی که مستلزم تصدیق بترتب نفع بر آن

باشد

باشد میکنیم و بعد از این قصد کردن آن کار میکنیم و آن کار واقع
میگردد و این قصد را حالتی دیگر میدانیم و بمجرد علم بان شیء
و علم بنفع فعل اختیاری از ما سر نمیزند و بسیار میشود که تصور فعل
و تصور فایده بنحو مذکور میکنیم و اراده آن فعل نمیکنیم و آن فعل
از ما سر نمیزند و اگر زند بعنوان اختیار نیست و آن فعل فعل اختیاری
نخواهد بود و در افعال صادر از جانب حق تعالی شأنه حرفی نیست
که علم بان شیء و علم بانکه مشتمل بر مصلحتی هست و اصلح است
حاصلست حرف در آنست که آیا این دو علم کافیست و فعل بمحض این
دو علم اختیاری خواهد بود یا آنکه نظیر آن حالت ثالث هست و بدان
دو علم ارادت باید بشود تا فعل صادر گردد اول مذهب حکما و جمعی
از متکلمین است و ثانی قول بعض متکلمین است و بنا بر اول ارادت حق تعالی
قدیم خواهد بود و بنا بر ثانی اشاعره باز قدیم میدانند و دیگران
حادث میدانند و ظاهر آیات و صریح احادیث بسیار از اهل
بیت عصمت صلوات الله علیهم دلالت دارد بر آنکه ارادت غیر علم است
و حادث است و دیگر از صفات ثبوتیه ارادت و بعد از ذکر علم و اثبات

آن احتیاج بجان ندارد و حکما و متکلمین هم باین قائلند بر
دیگر از صفات ثبوتیه سمع و بصر است و آیات و احادیث مصرح بثبوت ا[ینها]
و معنی سمع شنیدن و معنی بصر دیدن است و شنیدن در ما بسبب سمع
مشعر و دیدن بسبب حس مشعر چنانچه در حکمت طبیعی گذشت و حق
تعالی از گوش و چشم منزه است پس او سمیع است بی گوش بصیر است
بی چشم و در معنی سمع و بصر در حق جناب الهی تامل است بعضی سمع را
عبارت از [illegible] علم بمسموعات میدانند و بصر را عبارت از علم
بمبصرات و هرگاه باین معنی بصر باشد در ضمن علم باشیا مندرجست
و صفتی علیحده نخواهد بود و حکما که علم او را شامل بکل اشیا میدانند
سمع و بصر باین معنی قائلند هرچند که اطلاق این دو لفظ در کلام
ایشان واقع نیست و بعضی سمع را عبارت از مطلق علم نمیدانند
و عبارت از این میدانند که باین نحو که ما علم بمسموعات و چیزها
که میشنویم داریم حقتعالی هم باین نحو علم دارد اما ما این نحو
علم را بواسطه گوش داریم و حقتعالی بدون آلت همین نحو علم بآن
دارد و بصر را نیز عبارت از این میدانند که این نحو که ما علم بمبصرات

ام ما

و چیزها که می بینیم داریم حقتعالی هم بهمین نحو علم بمبصرات دارد اما ما
این نحو علم را بواسطه آن چشم داریم حقتعالی بدون آلت این نحو علم را
دارد و سمع و بصر باین معنی ظاهر آنست که حکما قائل نباشند
و صفت دیگر کلام است و متکلمین تمام باین قائلند و نص آیات
و احادیث برین دالست و حق آنست که معنی کلام همین حروف
است و اصوات که آدمی آنرا احداث میکند و حرف میزنند و آنچه مذهب
شیعه و مذهب معتزله است معنی متکلم بودن حقتعالی آنست که
حروف و اصوات را خلق میکند بدون آلت زبان و آن حروف
و اصوات بحقتعالی قایم نیست بلکه بهوائی که در آن خلق میکند
قائمست چنانچه ما وقتی که حرف میزنیم آن حرف و صوت بما قایم نیست
بلکه بهوا قائمست چنانچه در طبیعی گذشت که کلام باین معنی قدیم نیست
بلکه حادثست و اشاعره کلام را دو معنی میگویند یکی آنکه ذکر شد
و آنرا کلام لفظی میگویند و یکی دیگر که آنرا کلام نفسی میگویند و این
کلام نفسی را صفت حقتعالی میدانند و آنرا قدیم میدانند و
معنی کلام نفسی بنحوی که اشاعره میگویند مفهوم نمیشود و بعضی

از علماء ما در رد کلام نفسی بطریق اشاره گفته والکلام
النفسی هذیان یعنی کلام نفسی را اشعری که میگوید هذیان
است دیگر از صفات ثبوتیه صدق است حق تعالی صادق است یعنی راست گوست
و حکما و اهل اسلام تماما باین قائلند و دلیل برین آنکه دروغ
گفتن نقص است و حق تعالی از نقص منزه است دیگر از صفات ثبوتیه
ازلیت و ابدیت است یعنی همیشه بوده و همیشه خواهد بود بغیر از این دو
وصف بسیار مدیحت مشغول و معنی سرمدی آنکه همیشه بوده و همیشه
خواهد بود و بعد از بیان وجوب وجود محتاج به دلیل نیست زیرا که
ذکر شد که از لوازم وجوب وجود است فصل در صفات سلبیه
یکی از آنها آنست که حق تعالی مرکب نیست نه از اجزای خارجیه
و نه از اجزای عقلیه زیرا که این از لوازم وجوب وجود است چنانچه گذشت
و دلیل برین آنکه هر مرکبی در وجود خود محتاج بجزء است و هر چه
محتاج بغیر باشد ممکنست و چون این مقدمات بجهت اصل
مسئله سابق در خواص واجب ذکر شد صفت دیگر از صفات
سلبیه آنست که حق تعالی جسم و جسمانی نیست و مجرد است

و علاقه بجسم ندارد و این نیز از خواص و لوازم وجوب وجود است
و حکما و محققین متکلمین باین قائلند و مخالفند در این مسئله مجسمه اند
و حنابله که مذهب احمد بن حنبل را دارند و یکی از مذاهب چهار
گانه سنیان مذهب حنبلی است و ایشان بجسمیت حق تعالی
و تنزیه قائلند و در کفر اهل این مذهب شکی نیست و دلیل بر
آنکه حق تعالی جسم نیست بنا بر مذهبی که جسم را مرکب از هیولی
و صورت میدانند ظاهر است و همچنین بر مذهبی که جسم را
مرکب از اجزای لایتجزی میدانند چه در مسئله سابق معلوم شد
که هر مرکبی ممکنست و اما بنا بر مذهبی که جسم را متصل واحد
میدانند یکی آنست که بر این مذهب هر جسم ترکیب عقلی از جنس
و فصل دارد و ترکیب عقلی لازم می آید و ترکیب مطلقا باطلست
چنانچه معلوم شد دلیل دیگر آنکه طبیعت جسمیت ابا از انقسام
و جدا شدن ندارد و لازم او مقداریست که بترکیب خاصی و شکل خاصی
متصف باشد و هر جسمی که شکل خاصی دارد و منقسم شده و بترکیب
خاصی واقع شده بسبب علتی خارج از طبیعت جسمیت است این

مقدمات در حکمت طبیعی بعضی صریحاً و بعضی ضمناً معلوم شد و از این
مقدمات ظاهر شد که هر شخص جسمی در وجود شخصی خود محتاج بغیر
است و دانستی که هر محتاج بغیر ممکنست و واجب الوجود نیست
و اما بیان آنکه حقتعالی جسمانی نیست آنست که جسمانی منحصر در شش است
یکی عرض و یکی صورت و یکی نفس و عرض در وجود خود محتاج بموضوع است
و صورت در تشخص خود محتاج بجسم است و نفس در فعل خود محتاج است و
بیان این امور از سابق معلوم شده و واجب الوجود از احتیاج
منزه است و ادله نقلیه برین مطلب از حد حصر بیرونست صفت دیگر
نفی شریک است که حقتعالی واحد است و شریک ندارد و محققین حکما و
تمام اهل اسلام بلکه تمام اهل ملل از یهود و نصاری و غیرهم
باین قائلند و رکن اعظم اسلام اینست و ادله برین بسیار است
و از آنجمله بذکر چند دلیلی اکتفا میشود دلیل حکما و آن اینست
که اگر واجب الوجود متعدد باشد ترکیب واجب لازم می آید و تالی
باطل بیان ملازمه آنکه اگر دو واجب مثلا بوده باشند اینها با هم شریک
خواهند بود در یک امری و ممتاز خواهند بود بامری یعنی البته در
جنسی

جنسی یا هم شریک خواهند بود یا در نوع اگر در جنس شریک بوده باشند
باید هریک فصلی جدا داشته باشند پس هریک جنسی خواهند داشت
و فصلی و مرکب خواهند بود از جنس و فصل و اگر یک نوع داشته باشند
هرکدام تشخص جدا خواهند بود و تحقق تشخص هریک بنوع با تشخص خواهد
بود و این نیز نحو ترکیبیست و بطلان ترکیب بهر نحو که بوده باشد
سابق ظاهر گردید و برین بحث شبهه مشهوری هست و حاصلش اینست
که هریک ازین دو واجب الوجود تشخص بسیطی باشد و نوع و جنس نداشته
باشند و شرکت با هم در امور عرضیه داشته باشند و در امر ذاتی شریک
نباشند و جواب ازین بحث آنست که وجوب وجود منشا ثبوت اوصاف
کمال و نفی نقص و اوصاف ذمیمه است پس هریک ازین دو واجب
متصف بتمام صفات کمال و بری از نقایص خواهند بود و هر وصفی
که برای یکی از ایشان ثابت شود برای دیگری هم ثابت خواهد بود و صدق
عالمست بانکه هر دو چیز که در اوصاف اینقدر شرکت داشته باشند البته
یا در جنس یا در نوع با هم شریک خواهند بود دلیل دیگر که متکلمین ذکر
میکنند و استنباط از آیه کریمه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا

منحصر اند و مشهور است بدلیل تمانع حاصلش آنست که اگر دو اله بوده باشند
و یکی از ایشان ارادهٔ ایجاد زید بکند و دیگری یا قادر هست بر منع از ایجاد
زید یا قادر نیست اگر قادر باشد بر منع از ایجاد زید عجز اله اول لازم
می آید چه اله اول میخواهد که زید را ایجاد کند و ایجاد زید امر ممکنست
و اله دوم مانع است و نمیگذارد که او ایجاد کند و مانع او است و عجز
همین معنی دارد و اگر قادر نباشد عجز اله دوم لازم می آید
چه موجود شدن زید امر ممکنست و اله دوم نمیتواند که معارضه
با اله اول بکند و نگذارد که زید موجود شود و عجز بر اله جایز نیست
و تقریر این دلیل بر وجهی طولانی در مقالهٔ علیحده شده و در این
مقاله متعرض اشکالی که ظاهرا وارد است و جواب آن گردیده ایم
دلیل دیگر که از کلام امیر المؤمنین علیه السلام که در وصیت امام
حسن علیه السلام فرموده محرز از راه استنباط منفهم تقریرش
اینست که بعثت رسل یعنی فرستادن پیغمبران بسوی خلق بر
ذات حق تعالی لازم است در هر عصری و هر وقتی بایستی که
بمکلفین اخبار از جانب پیغمبران بشنوانند چنانچه ذکر خواهد شد

می

پس اگر آن معتقد دعوی باشی که رسل هر یک بسوی خلق بیایند
و خلق را اعلام کنند که نزد دو اله آمده اند یا بعضی بگویند که از نزد
این اله آمده اند و بعضی بگویند که از نزد اله دیگر آمده اند و تالی باطل
چه هیچ پیغمبری این خبر را نیاورده و این اعلام را ننموده صفت
دیگر از صفات سلبیه نفی شریک است و نفی ضد یعنی حق تعالی مثل
ندارد و ضد ندارد و مراد از مثل شخصی است که با شخصی در حقیقت
نوعی یکی باشند یا اوصاف هر دو مساوی باشد یعنی شخصی
مانند او نیست که در حقیقت با او شریک باشد و هر دو از یک نوع بوده
باشند یا اوصافش مساوی اوصاف او بوده باشد و مراد از ضد
در عرف عام شخصی است که معارض شخصی باشد و در قوت با او مساوی
باشد و در اصطلاح علوم امری است وجودی که با امری وجودی منافات
داشته باشد و یک موضوعی داشته باشند و با هم جمع نشوند و حق تعالی هیچ
یک از این دو معنی ضد ندارد اما بمعنی اول بجهت آنکه غیر او هر چه هست
ممکن الوجود هستند و همه مخلوق و تحت قدرت اویند پس چگونه در حقیقت
مساوی او توانند بود و اما بمعنی دوم بجهت آنکه حق تعالی محل هیچ

شیئی

ندارد دیگر از صفات سلبیه نفی حلول است و حلول بدو معنی مستعمل
میشود یکی معنی لغوی که عبارتست از بودن در جائی است و دوم معنی
اصطلاحی که عبارتست از آنکه چیزی ربطی با چیزی داشته باشد
که صفت او شود چنانچه سابق ذکر شد و حق تعالی از هر دو معنی
حلول منزه است اما از حلول بمعنی اول بجهة آنکه بدیهی است
که حلول در جائی از برای چیزی ثابت میشود که جسم باشد یا صفت
جسم باشد و حق تعالی نه جسمست و نه جسمانی و اما حلول بمعنی
دوم بجهة آنکه سابق معلوم شد که حلول باین معنی از برای عرض ثابت
میشود و از برای صورت و حق تعالی نه عرض است و نه صورت دیگر
از صفات سلبیه نفی اتحاد است که حق تعالی با هیچ چیز متحد نمیشود و اتحاد
عبارت از نیست که دو چیز یک چیز شوند و اتحاد مطلق باطلست
بدلیل آنکه اگر دو چیز مثل الف و ب متحد و یک چیز شوند شک نیست
که پیش از اتحاد دو چیز بودند یکی الف و یکی با و بعد از اتحاد حال
از سه چیز نیست یا با و الف موجودست و با موجود است
یا یکی از ایشان هست و دیگری نیست یا هر دو معدوم و بر طرف
شده اند

شده اند و ثالثی بهم رسیده و در هیچ شق اتحاد واقع نشده اما در شق اول
الف و با از هم جدائی است و با هم جدائی و در شق دوم نیز اتحاد واقع نشده
یکی مانده و یکی بر طرف شده و این اتحاد نیست و در شق سیم نیز ظاهر است
که اتحاد نشده است آن دو چیز معدوم شده اند و چیز ثالثی موجود شده
و این اتحاد نیست و از آنچه گفتیم ظاهر شد که متحد شدن دو چیز با
یکدیگر امری معقول نیست و مخالف درین مسئله صوفیه اند که گاه
میگویند حق تعالی در عارفان حلول میکند و گاه میگویند که حق تعالی با عارف
متحد میشود و همچنین نصاری نیز مخالفند که گاه میگویند که حق تعالی
در حضرت عیسی علی نبینا و علیه السلام حلول کرده و گاه میگویند که با او
متحد شده دیگر نفی رؤیت است یعنی خدا را بچشم نمیتوان دید
و حکما باین قائلند و شیعه تماما باین قائلند و طایفه معتزله از سنیان
باین قائلند و صاحبه و اشعره قائلند بآنکه حق تعالی را بچشم میتوان دید
و نفی رؤیت از لوازم وجوب وجود است بدلیل آنکه واجب الوجود باید
جسم و جسمانی نباشد چنانچه معلوم شد و مرئی یا جسم است یا
عوارض جسم و مجرد و دیده نمیتوانند شد چنانچه در حکمت طبیعی
گذشت

دلیل نقلی بر این مطلب این آیه است که میفرماید لا تدرکه الابصار
یعنی هیچ چشمی حق تعالی را ادراک نمیتواند نمود و احادیث اهل بیت
صلوات الله علیهم بر این منطوق فراوانست دیگر نفی صفات زایده و نفی معانی و احوال
حق تعالی چنانچه دانستی متصف بصفات کمالست مثل قدرت و علم
و غیر ذلک مذهب حکما و محققان متکلمان آنست که این صفات زاید
بر ذات حق تعالی نیست و مذهب اشاعره اینست که هر صفت صفت زاید
بر ذات حق است و آن صفات موجودند و قایم بذات حق اند و این را
معانی گویند و معتزله قائلند باثبات چهار صفت قایم بذات حقند
که آن الهیت و قادریت و عالمیت و حییت است
و این چهار صفت نه موجود و نه معدوم و زاید بر ذاتند و
دلیل بر نفی صفات زایده آنست که این صفات هرگاه موجود
باشند یا واجب الوجود خواهند بود یا ممکن الوجود شق اول
بادله توحید و غیر آن باطلست و هرگاه ممکن الوجود باشند علتی
خواهند داشت و آن علت بغیر ذات حق تعالی نیست پس صدور
قدرت مثلا از ذات حق تعالی یا بر سبیل اختیار است یا بر سبیل
ایجاب

ایجاب اگر بر سبیل اختیار است که قدرت را از برای خود بقدرت و اختیار خود خلق نموده
لازم می آید که پیش از صدور قدرت قدرت داشته باشد چه قدرت فاعل مقدم بر وجود
معلول است و این باطل و اگر بر سبیل ایجاب باشد لازم می آید که حق نسبت ببعض موجودات
قادر و موجب ببعض باشد و ایجاب چنانچه دانستی نقص است الحاصل این صفات هرگاه
موجود باشند یا قدیم خواهند بود یا حادث اگر قدیم باشند لازم می آید که قدما متعدد باشند
قدمای غیر از خدا هست باشد و بطلان این را ابدا از این بیان خواهیم نمود و اگر حادث
باشند لازم می آید که حق محل حوادث باشد و در ازل متصف بقدرت و علم و غیر آن
نباشد و بطلان این خفا ندارد و از غرایب اشاعره آنست که تکفیر نصاری میکنند
از این راه که باب و پسر حق اند و بقدم عالم قایلند و خود بهشت قدیم قایل شده اند و خود ذات
که علمای اشاعره تشنیع میکنند که نصاری بسه قدیم قایل شده اند و هم ایشان را کافر
میدانیم و اشاعره به نه قدیم قایل شده اند و با عقلا خود کافر نشوند دلیل
بر بطلان احوال آنکه سابق معلوم شد که حصر میان موجود و معدوم عقلیست
و عقل هیچ عاقل تجویز نمیکند واسطه را و هر طفلی هم میداند که یا هست یا نیست
و واسطه قرار ندارد فصل در ذکر بعضی از صفات الهی از جمله صفات او

جود است نمی کنند که وجود مرتب داند و بسیار بلند مرتبه بخشش است که کننده را
نفعی در عوض دادن منظور نیست یا آنکه ملاحظه باو برسد یا آنکه قوم توقع از او کشند یا آنکه
ثواب اخروی باو برسد و غیر آن و مرتبه کامله جود نیست که عطا کند و عوض نخواهد
حتی مدح کسی و ثنای شخصی که باو بخشیده ملاحظه نخواهد و همچنین باید دانست که بخشیدن
وقتی که بموقع باشد و مستلزم مصلحتی بعید نباشد وصف کمالست لا اگر مستلزم مصلحتی نباشد
آن بخشش بجا واقع نشده خواهد بود و حق هم جواد مطلق است که در بخشش تقصیر کند
برای چیزی منظور ندارد و بخشش او موافق مصلحت است و اگر بخشد و منع او را
عطا کند آن بخشیدن و منع کردن موافق مصلحت است و آن بخشیدن بخشیدن نیست
پس خواه بدهد و خواه ندهد جواد است و در آثار اهل بیت علیهم السلام وارد شده که جود که
آن عطا و آن منع دو هیئت که در او از غیر عادت همین معنی که مذکور شد
دیگر از صفات الهی غنا است یعنی بی نیاز از خلق و آنکه محتاج بچیزی نبوده باشد
و حق تعالی غنی مطلق است که بهیچ چیز احتیاج ندارد بجهت آنکه احتیاج نقص است
و نقص بر خدا جایز نیست دیگر از صفات الهی حکمت است و حکمت بدو معنی مستعمل
میشود یکی دانستن چیزها را موافق واقع و کردن کارها بر طبق مصلحت

و از اینجا که میگویند یعنی حکیم است کفار در مرتبه دارد و معنی دیگر حکم کردن
و فرمان نمودنست و حق هم بهر دو معنی حکیم است اما بمعنی اول بسبب آنکه عالم
بتمام چیزهاست و دیگر آنکه همه چیزها را لایق و محتاج باشند و نفعی باو از غیر نرسد البته
کارش بر طبق مصلحت خواهد بود و اما بمعنی دوم بجهت آنکه چون خالق تمام خلق و دانای همه
امور اوست پس حکم باو نسبت داده و حکیم علی الاطلاق است دیگر از صفات الهی
ملک است هم بضم میم که بمعنی پادشاهیست و هم بکسر میم که بمعنی مالک و صاحب بودن است
اما ملک بضم میم بجهت آنکه اعظم مراتب پادشاهی است که حکمش نافذ باشد و کارش بر
طبق مصلحت باشد و محتاج بغیر نباشد و همه باو محتاج باشند و دانستی که حق همه این
اوصاف متصف است و دیگری با این اوصاف متصف نیست و اما ملک بکسر میم بجهت
آنکه همه چیز را او آفریده پس ملک اوست دیگر از صفات حق قیوم است و معنی
قیوم یا آنست که همیشه در دوام وصف ثابت باشد یا آنست که قایم است بحفظ
و تدبیر مخلوقات یا آنست که در قوام وجود خود احتیاج بغیر ندارد و همه باو محتاجند
در وجوب وجود و توحید مستلزم همه این معانیست بلکه مستلزم در وجود صفت فرد اول
آنکه سابق که مذکور شد بعضی که اثبات رسالت برای توقف دارد و مثل وجود

و قدرت و علم و حیوة و اراده و صدق اینها را بادلهٔ عقلیه باید اثبات نمود و بادلهٔ
نقلیه اثبات نمی توانیم نمود مثلا در وجوب حق اگر استدلال کنیم و بگوییم که حق تعالی
موجود است بجهت آنکه می آید که پیغمبر بوجود آن شخص وقتی ثابت میشود که وجود الله تعالی ثابت
شود پس ظاهر شد که اثبات نبوت موقوف است بر اثبات الله و اثبات الله اگر
توقف بر اثبات نبوت داشته باشد دور لازم می آید پس اثبات الله بدلیل عقلی
باید بشود و همچنین که ظاهر شد که اثبات قدرت و علم و حیوة و اراده و صدق
بدلیل سمعی نمیتوان نمود باید بدلیل عقلی ثابت شود اما در بعضی دیگر از صفات
که اثبات نبوت توقف بر آنها ندارد دلیل نقلی و عقلی هر دو اقامه میتوان نمود
مثلا نفی شریک بادلهٔ نقلی ثابت میتوانیم نمود و ادله که در نفی شریک از
سابق شمار بوجه نقلی شده **دو فائده** آنکه صفات الهی بعضی صفات سلبیه است
و بعضی ثبوتیه و صفات ثبوتیه امور موجوده خارجیه که قائم بذات حق تعالی باشند
نیستند و حاصل آنست که صفات الهی منحصر در این امور نیست و هر صفتی که کمال
بهم رسد از برای حق تعالی ثابت است و هر صفتی که نقص بهم رسد از برای حق تعالی ثابت
نیست و سبب این صفت و صفات الهی است و از جمله که در ادعیه بسیار مذکور

میشود

١١٢

میشود و اقتصار بر این صفات که ذکر کردیم از وجه آنست که اینها از جمله است که عمده صفات
و عظیمترین صفات بحسب فهم عقول اینها صفت است و هم اکثر آن صفات که ذکر شد
ظاهر است که باین صفات راجع است **مقصد چهارم در بیان کیفیت صدور اشیاء**
اشیا از حق تعالی در بیان صادر اول از حق تعالی و ترتیب موجودات عقلا که معلوم است
که اول آنچه از حق تعالی صادر شده عقل اول است و معنی عقل چنانکه گذشت جوهری است
مجرد که احتیاج بجسم و جسمانی ندارد نه در وجود و نه در فعل خود و بعد از عقل
اول عقل دویم و فلک اول در یک مرتبه موجود شدند و بعد از آن عقل سیوم و فلک دویم
در یک مرتبه موجود شدند و همچنین تا عقل دهم و فلک نهم و بعد از آن چهار عنصر و عالم
عناصر موجود شدند و از جمله حکما که نفس مجرد ثابت میکنند و فلک را انسان اول
میدانند یعنی همچنانکه انسان بدن دارد و نفس و باعتبار نفس ناطقه علم و اراده
و قدرت دارد و کارها باختیار خود میکند فلک نیز جسمی دارد و نفس ناطقه
و باعتبار نفس ناطقه علم باشیا دارد و امور از او باختیار صادر میشود
و اشخاص عقول و افلاک را قدیم میدانند و نوع عالم عنصر را قدیم میدانند
اما اشخاص را قدیم نمیدانند مثلا نوع انسان را میگویند که همیشه بوده

اما باین نحو که یا بیرون و یا از عقل می آید و همیشه باین نحو بعضی از عقاید
که نقل شد دلایلش ضعیف و سست است و اکثر مخالف شرع مقدس و ملت است
و درین رساله مجال ازالهٔ همه نیست تحقیق اول آنکه صادر اول عقل است و باین
ترتیب که گذشت موجودند دلیل عمده ایشان اینست که ذات حق تعالی واحد است
از جمیع جهات و از واحد بجز واحد صادر نمی شود پس صادر اول باید یک چیز
باشد و آن چیز یا عرض است یا جوهر عرض نمیتواند بود زیرا که محال است که عرض
در وجود خود محتاج بجوهر است و وجود جوهر مقدم بر وجود عرض است پس باید
اول جوهر موجود شود و بعد از آن عرض موجود شود پس صادر اول عرض نمیتواند
شد و ماند که جوهر و بر وجوه معلوم شد که پنج قسم است جسم و هیولی و
صورت و نفس و عقل و صادر اول جسم نمی تواند بود از جهت آنکه جسم از
یش مرکبست از هیولی و صورت و هیولی و صورت هم نمی تواند که
صادر اول باشد چه هر یک از اینها را احتیاج بدیگری است و نفس نیز نمیتواند
که صادر اول باشد از جهت آنکه نفس در وجود خود محتاج باشد به بدن است
پس وجود بدن مقدم بر وجود نفس است و نفس بعد از بدن موجود میشود پس

ماند

ماند که صادر اول عقل بدان مبنی وجواب ازین دلیل بنا بر اعتقاد در ضمن تحقیق
این مسئله که از واحد غیر واحد صادر نمی شود ظاهر شد و در این مقام خواهم
بر آن ذکر می شود که حق تعالی فاعل مختار است و ارادهٔ او در وجود اشیا دخیل است
و صفات ذاتیه ثبوت دارد بلکه از براهین اثبات است پس هیچ معلول علتی که
از جمیع جهات واحد باشد نمی شود بنا بر اعتقاد ایشان که امکان معلول از جمله
اجزاء علت است و همچنین احتیاج معلول از اجزاء علت است و ارادهٔ فاعل
مختار از اجزاء علت است و بر تقدیر تسلیم این مقدمه میگوییم که صادر اول باید
جسم باشد و ایشان که استدلال کرده اند که جسم مرکب از هیولی و صورت است بطلانش در حکمت
طبیعی ظاهر شد و همچنین این مقدمه که استدلال کرده اند که نفس در وجود خود
موقوف بر استعداد بدن است محض عوارض است و دلیل ندارد پس ممکن است
که صادر اول نفس باشد بغیر حال دلیل وجود عقل معلوم شد که تمام نیست
باید دانست که دلیل عقلی یا نقلی بر عدم وجود عقل پر ظاهر نیست و از
اینجهت محقق طوسی ره در کتاب تجرید گفته که اما العقل فلم یقم دلیل
علی امتناعه و ادلة وجوده مدخولة حاصل آنکه وجود عقل دلیل ندارد بر بودن
او مثبت و ادلهٔ وجودش ضعیف است و در احادیث اهل بیت ۴

واقع شده و در بعضی روایت است که اول ما خلق الله العقل و در بعضی واقع شده
که اول چیزی که خدا خلق نمود نور حضرت پیغمبر است ص و در بعضی روایت است
که اول چیزی خلق شده آب است و ظاهر همین است که از لفظ عقل این معنی که حکما
میگویند مراد نباشد و جمع میان این روایات ممکن است که با این طریق گفته شود
که مراد از انوار نورانی مجرده ارواح بعضی باشد و اول مخلوقات عالم
ارواح باشد و روح مقدس حضرت مقدم بر همه خلق شده باشد و بعد از عالم
ارواح عالم جسم خلق شده باشد و مقدم بر همه آب که اصل همه است مخلوق شده
باشد و بعد از این مرتبه خلق صفات جهت مکلفین باشد و مقدم بر همه عقل
که مناط صفات کمالات است مخلوق شده باشد والله یعلم دوم در باب جان
داشتن افلاک دلیلی که ذکر میکنند ضعیف است و جمعی از علما اجماع نقل
کرده‌اند بر اینکه افلاک و آفتاب و ماه و کواکب جمادند و حیات ندارند
و نفس ناطقه با آنها تعلق ندارد سیم در باب قدم عالم که حکمای سابق
بآن قائلند و اهل اسلام بلکه اهل ملل تمام به حدوث عالم قائل اند و از
افلاطون که رئیس حکمای اشراقیین است حدوث عالم نقل شده

حکما

شبهه ایشان آنکه عالم چون ممکن الوجود است علتی خواهد داشت علت آن یا قدیم است یا حادث
اگر قدیم باشد لازم می‌آید که عالم قدیم بوده باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست چنانکه
گذشت و اگر حادث باشد آن حادث هم علت میخواهد نقل کلام در علت حادث میکنیم که علت آن
قدیمست یا حادث اگر قدیم است لازم می‌آید که این حادث هم قدیم باشد و آن باطل است چه فرض
شده که آن حادث است و همچنین لازم می‌آید که عالم هم قدیم بوده باشد و اگر علت آن علت
حادث باشد نقل کلام در علت او میکنیم بهمان دستور که ذکر شد پس یا سلسله علت الی غیر النهایه
میرود و او خود باطل است یا بعلتی میرسد که بالاتر از آن علتی نبوده باشد در شق اول
تسلسل لازم می‌آید و بطلان تسلسل پیش از این ظاهر شد و در شق دوم آن علت
قدیم خواهد بود ولی علتهای دیگر هم قدیم خواهند بود و عالم هم قدیم خواهد بود
وجواب از این دلیل بوجوه متعدده در کتب مذکور است و اکتفا بیکی از آنها
میشود و آن همین است که مسلم نیست که حادثی در عالم موجود است و انتهای آن بیک علت
جایز است وجوابی که شما میگوئید ما هم میگوئیم چنان این سخن آنکه شما در جواب
میگوئید که حادث که حال بهم رسد از جمله علتش گذشتن قطعه زمانی بود که
حادث بعد از گذشتن آن قطعه موجود شد و گذشتن آن قطعه موقوف بر گذشتن
قطعه پیش از او بود و همچنین گذشتن هر قطعه موقوف بر گذشتن قطعه

پیش از او مثلا زید که امروز حادث شد وجودش موقوف بر گذشتن دیروز
بود پس موقوف بود بر اینکه زمانه دیروز موجود شود و بگذرد و گذشتن زمان
دیروز موقوف بود که روز سابق بر دیروز موجود شود و بگذرد و همچنین
الی غیر النهایه و زمان را اول نبوده و ما نیز در جواب این حرف میگوییم
و هرگاه قائل میشویم که زمان را اول نبوده و پیش از هر قطعه از زمان قطعه
دیگر بوده و زمان را موجود خارجی نمیدانیم و شما هم زمان را موجود در خارج
نمیدانید پس موجودی قدیم بغیر از ذات حق تعالی لازم نیاید و توضیح این
سخن آنکه از دلیل حکما که ذکر شد بعد از تسلیم مقدمات لازم می آید که زمان قدیم
بوده باشد و متکلمین را مدعی اینست که موجودی در خارج غیر ذات حق تعالی قدیم
نیست و اگر زمان موجود می بود لازم می آمد که موجودی غیر از ذات حق تعالی
قدیم باشد لاکن زمان باتفاق حکما و متکلمین موجود خارجی نیست و از امور است
که عقل او را اختراع میکند پس قدم زمان منافات با حرف ایشان ندارد نقض
و حرف که باید دانست که زمان را عقل از چه چیز اختراع میکند حکما را
عقیده اینست که زمان مقدار حرکت فلک است و از قدیم بودن زمان
لازم می آید که حرکت قدیم باشد و فلک هم قدیم باشد و متکلمین را عقیده آنکه

زمان از لقاء ذات حق تعالی منتزع میشود و ذات حق تعالی جهت آنکه عقل اختراع
زمان کند کافیست و ما در فن حکمت طبیعی بیان کردیم که قول حکما که زمان را
مقدار حرکت فلک میدانند دلیلی ندارند بلکه دلیل بر عدمش قائم است و از آنچه
گفتیم ظاهر شد که دلیل مذکور بر تقدیری که تمام باشد نقض بقول ما نداده و
قدیم بودن فلک یا موجودی بودن قدیمی از او لازم نمی آید دلیل دیگر حکما
آنکه اگر عالم حادث بوده باشد وجودش بعد از عدمش خواهد بود از جهت آنکه معنی
حادث اینست که نخست نبوده و بعد از آن بهم رسید پس عدم حادث بر وجودش مقدم است
و این قسم تقدم تقدمیست که سابق و لاحق با هم در وجود جمع نشوند و چنین
تقدمی بدون حصول زمان نمیشود پس باید که عدم عالم در زمانه پیش از
زمان وجود او بوده پس لازم آمد که پیش از وجود عالم زمانی بوده باشد و جواب
از این دلیل از آنچه در جواب دلیل اول ایشان گفتیم ظاهر شد چه از این دلیل
نهایت آنکه از این لازم می آید که پیش از وجود عالم زمانی بوده باشد و دانستی که زمان
موجود خارجی نیست و انتزاع او از لقاء ذات حق تعالی است پس لازم نمی آید
که قدیمی بغیر از حق تعالی موجود باشد و باید دانست که عمده دلیل حکما این دو
دلیل بود که بتوفیق الله تعالی با جوابش مذکور شد و غیر از جواب

شبهه ایشان فارغ شدیم ذکر دلیل حدوث عالم مینماییم و دلیل بر حدوث عالم
هم عقلی است هم نقلی اما دلیل عقلی آنکه جسم عالم منفک از حوادث نیست و هر
چیز که خالی از حوادث نباشد حادث خواهد بود نتیجه میدهد که عالم حادث است
اما بیان صغری آنست که جسم خالی از مکان و خالی از وضع نیز نیست چنانکه
در حکمت طبیعی گذشت و اگر از وضع یا موضع خود انتقال دهد متحرک است و الا ساکن
پس جسم از حرکت و سکون خالی نیست و حرکت و سکون هر دو حادث اند اما حدوث
حرکت از جهت آنکه حرکت چنانچه در طبیعی مبین گشت مرکب است از آنات که با هم در وجود
جمع نمیشوند پس هیچ فردی از حرکت بعنوان آن یافت نمیشود که جزئش حادث نباشد و هر گاه
جزء حادث شد کل هم حادث خواهد بود و اما حدوث سکون آنکه اگر
سکون قدیم بود بایستی که زوالش جایز نباشد چه بر طرف شدن بر قدیم
جایز نیست و بالبدیهه معلوم است که هر جسمی حرکت بر او جایز است و ممکن است
که سکونش بر طرف شود و حرکت کند و اما بیان کبری آنکه هر گاه جسم منفک
از حوادث نشود یا عدد حوادث متناهی است یا غیر متناهی غیر متناهی
بعنوان باطل بادله ابطال تسلسل که پیش گذشت و ذکر شد که این ادله
ابطال تسلسل در امور موجوده میکنند خواه با هم در وجود جمع باشند

وخواه

و خواه متوقف باشند پس لازم آمد که عدد حوادث متناهی است و هر گاه عدد
حوادث متناهی شد یک حادث اول حوادث خواهد بود که پیش از او حادثی
نباشد و لازم می‌آید که عالم پیش از آن حادث موجود نباشد چه دانستی که عالم
خالی از حادث نیست و لازم آمد که عالم با تمام حادث باشند و اما دلیل نقلی
و عمده در این مطلب دلیل نقلی است بیانش آنکه متواتر از حضرات معصومین ع
رسیده که عالم حادث است و آیات و احادیث داله بر این بسیار است و اهل اسلام
بلکه هر که ملتزم به ملتی است اتفاق بر حدوث عالم دارند و خلاصه کلام آنکه حدوث
عالم اجماعی اهل اسلام است و ضروری دین حق است و منکرش مثل منکر باقی
ضروریات کافر است و چون این مسئله از عمده مسائل است قدری زیاد نقل
ادله شد **مقصد پنجم در ذکر عدل و افعال حق تعالی**
در این مقصد چند مسئله ذکر میشود **مسئله اول** در حسن و قبح افعال امامیه و معتزله
بر آنند که حسن و قبح افعال عقلی است یعنی عقل حکم میکند که بعضی از افعال
خوب است و فاعلش مستحق مدح است و بعضی افعال قبیح است و فاعلش مستحق
ذم است و حکما نیز با ایشان در این قول متفقند و مخالف در این مسئله
اشاعره اند که قائلند که میان افعال در خوبی تفاوتی نیست و بنا بر خوبی

و مدار بر شریعت و عقل را در این باب هیچ حکمی نیست و اگر شرع نمی‌فرمود
که صدق خوبست و کذب بد هیچ تفاوت میان راست گفتن و دروغ
گفتن نمی‌بود بلکه اگر شرع وارد میشد که اگر راست میگفتی همه کس تحسین و
مدح او میکرد و اگر دروغ میگفت هیچ کس ملامت او نمیکرد و این نزاع از جمله
نزاعهای مشهور است و حق آنست که اینجا قابل نزاع نبوده و قول
اشاعره بدیهیه کل عقلاست و هیچ شک نیست که کل اهل دنیا با آنکه مذاهب
و ادیان ایشان مختلف است عدل و احسان و صدق را خوب میدانند
و فاعل آنرا مدح میکنند و جور و آزار دادن و دروغ گفتن را بد
میدانند و فاعل آنرا مذمت میکنند و اگر بنای مدح و مذمت بر شرع
بودی بایستی آنان که بشرع قایل نیستند هیچ تفاوت میان راست گفتن
و دروغ گفتن نگذارند و عدل و جور را مثل هم دانند و شک نیست که
اندک عقل و شعوری داشته باشد حکم میکند که عدل خوبست و ظلم بد است
و عادل را مستحق مدح میداند و ظالم مستحق مذمت و انتظار نمیکشد که
معلوم کند که در شرع چه وارد شده و بالجمله مسئله خفائی ندارد و قول
اشاعره قابل شنیدن نیست و ما میدانیم که افعال در اتصاف بحسن و

قبح مختلفند بعضی را عقل بر بدیهه حکم میکند که حسن اند یا قبیح و بعضی را بنظر و تامل
ادراک میکند که حسن اند یا قبیح مثل حسن راستی که منشا رسیدن ضرر بکسی شود
و حسن دروغی که سبب نفع کسی شود که عقل بعد از تامل حکم بحسن و قبح میکند و
بعضی افعال چنانست که عقل را هیچ راه علم بان نیست و بعد از ورود شرع حکم
میکند مثل روزه آخر ماه رمضان و روزه اول شوال که عقل پیش از ورود
شرع حکم بخوبی و بدی هیچیک از ینها نمیکند لابد بعد از ورود شرع حکم میکند که البته
روزه آخر ماه رمضان جهت خوبی داشته که از آنجهت خدا تعالی او را واجب گفته
و روزه اول شوال جهت بدی داشته که خدا او را حرام گفته **مسئله ثانیه**
در بیان افعال عباد مذاهب مشهوره درین مسئله سه مذهب است **اول** مذهب
اشاعره که میگویند اراده و اختیار ما در فعل ما دخلی ندارد و ما فاعل فعل
خود نیستیم و فاعل فعل ما خداست و ما را هیچ دخلی در فعل ما نیست **دوم** قول
معتزله که میگویند ما در فعل خود مستقلیم و تفویض کار بما شده و قدرت ما تمام است
و حق را در فعل ما هیچ دخلی نیست **سیم** مذهب امامیه که میگویند که فعل ما
باراده ما صادر شده و اما بعد اذن خدا تعالی صادر شده و توضیح این
قول را بعد ازین خواهیم نمود اما قول اشاعره شناعت و بطلانش بر هیچ

عقلا قبح مخفی نیست چه ضروریه بداهت است که فعلها باراده غلام ها صادر میشود و هم
اهل شرع از مسلمان و کافر حکم باین معنی میکنند و مدح بر بعضی از افعال و مذمت
بر بعضی از افعال میکنند و بعضی مردم را مستوجب رعایت بر بعضی کارها و بعضی را
مستحق عقوبت بر بعضی کارها میدانند مثلا اگر شخصی دو غلام داشته باشد و هر دو
کاری که حسن داشته باشد بفرماید و یکی از آن دو غلام کاری را که فرموده باشند
اوقات صرف کند و بعمل آورد و غلام دیگر مطلقا متوجه فرمان آقا نشود
و کاری را که فرموده آن را بجا نیاورد عقلا تماما غلام اول را تحسین میکنند و
میگویند که لایق رعایت است و غلام دوم را ملامت میکنند و میگویند که مستوجب
عقوبت است و اگر غلام اول را اگر جبرا بر این میداشت که کاری که آقا فرموده
بجا بیاورد و غلام دوم را اگر باز میداشت که کار فرموده را بعمل نیاورد
غلام اول را مدح نمیکردند و مستوجب رعایت نمیدانستند و همین مثال
که ذکر شد دلیل واضح و روشن است بر مدعی چه اگر فعل فعل عبد نبود
میان این دو غلام در فرض اول بایست که هیچ تفاوت نگذارند چه غلام
اول کاری نکرده و غلام دوم کاری نتوانست بکند و همچنین میان
فرض اول و دوم بایست که هیچ تفاوت نباشد چه غلام اول و غلام

دوم

دوم در هر دو فرض مجبور بودند بلکه در هر دو فرض حق تعالی فاعل فعل غلام اول بود
و از برای غلام دوم کاری نکرده مجملا شناعت این قول محتاج بذکر نیست و اما قول
معتزله بطلان آن نیز مخفی نیست چه فرق لذا افعال نیست که موقوف بر امور چند
که مقدور ما نیست نبوده باشد مثلا اکل محتاج است بقوت داشتن ما و حیات ما و وجود
غذا و غیر آن مقدور و فعل ما نیست پس چون توهم توان نمود که بنده در کار خود
مستقل است و چون بطلان این دو مذهب ظاهر شد حقیقت مذهب اهل بیت و مبنی
کلام ایشان ظاهر میگردد که عبد خود کار را باراده خود میکند اما اسباب و آلات فعل
مخلوق او نیست مثلا شخصی که نماز میکند نماز را او باراده خود میکند اما صحت بدن
و قوت داشتن بر فعل نماز و بهم رسیدن مکانی که در آنجا نماز کند و جامه که بپوشد
و مانع بهم نرسیدن که بگذارند که او نماز کند کار خدا است و حدیثی که
مشهور از ائمه ع که فرموده اند لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین
اشاره بهمین مرتبه است یعنی حق سبحانه بندگان بر کارها مجبور نکرده و اختیار بالکلیه
بایشان وا نگذاشته بلکه امری است میان اینها کار را بندگان باراده خود میکنند از ایشان است
و اسباب فعل از ایشان نیست و احادیث متواتره در بطلان قول جبریه که
اشاعره قائلند و بطلان قول تفویض که معتزله قائلند وارد شده است

مسئله دیگر در بیان افعال الهی از سابق معلوم شد که افعال بعضی متصف بحسنند و بعضی متصف
بقبحند و معلوم شد که ذات حق تعالی عالم است بتمام اشیا و غنی مطلق و جواد
محض است و نقص برو جایز نیست و از مقدمات ظاهر میشود که افعال او متصف
بحسن است و فعل قبیح از او صادر نمیشود چه فعل قبیح از کسیکه صادر شود یا از
جهة آنست که جاهل است و نمیداند که این فعل قبیح است و جهل در حق او جایز
نیست یا از جهة آنست که احتیاج بکردن آن کار قبیح دارد و مطلبی در کردن دارد
و میخواهد که بشود بدفع کردن آن کار مطلبش شود و در حق غنی مطلق و جواد
محض بهیچ متصور نیست یا بدفع این امور کار قبیح میکند و این غایة نقص
ذات است و حق هم از نقص بریست پس ظاهر شد که فعل حق هم متصف بحسن
است و بنابر این بیان ظاهر میشود که ترک فعل حسن نمیماند و آنچه نکرده
البته حسن نداشته و آنچه از جناب حق هم صادر شده و آنچه صادر شده
هم محض خیر و جود و حسنات و عقل بعضی را ببدیهه وجه حسنش را میداند
و بعضی را بنظر و تأمل ادراک وجه حسنش را میکند و بعضی را از ادراک وجه
حسنش عاجز است اما مجملا میدانند که ذکر شد و بادله ذکر میدانند که
البته حسن داشته اما از عجز ادراک وجه حسنش نمیتوانند مسئله دیگر

قائلین

قائلین بحسن و قبح عقلی که مذهب حق است میگویند که بعضی افعال بر حق تعالی واجب
مثل احسان و بعضی جایز نیست مثل ظلم و جور و مخالفین ایشان تشنیع میکنند که چطور
دانند که بر خدا فلان امر واجبست یا فلان امر جایز نیست یا حق تعالی بسبب فلان
امر مستحق مدح است یا بسبب فلان امر مقابل آن و حق اینست که این تشنیع
صورت ندارد چه حال از دو بیرون نیست یا تشنیع از راه معنی این عبارتست یا از
راه لفظ که چرا باین عبارت تعبیر میکنید اگر تشنیع ایشان باعتبار معنی است جواب
حرف ایشان آنست که مراد ما از اینکه میگوئیم که فلان بر خدا تعالی واجبست این
نیست که کسی بر او حاکم است و واجب کرده یا او در تکلیف است بلکه مراد ما از وجوب
لزوم است یعنی البته حق تعالی این کار خوب را میکند و لازم ذات اوست و دلیل
آن معلوم شد و مراد ما از اینکه فعل قبیح بر او جایز نیست این نیست که قدرت بر او
ندارد بلکه مراد اینست که البته نمیکند و لازم است که نکند و همچنین است استحقاق
مدح معنیش بدی نیست و همه فرق در کسی حمد میکنند که حق هم مستحق حمد است و حمد نیز
از ثنا بر فعل اختیاری جمیل نیست و همچنین در استحقاق ذم و اگر تشنیع ایشان باعتبار
اطلاق این الفاظ بر حق است آن هم غلط است چه اطلاق نظیر این الفاظ در کتاب و
حدیث شده مثل آنکه وعلی الله قصد السبیل یعنی بر خدا لازم است نشان دادن راه

راه راست. و مثل آنکه میفرماید و کان حقا علینا نصر المؤمنین یعنی لازم است
بر ما یاری دادن مؤمنان و غیر اینها از آیات مسئله دیگر حکما و سایر فرق بغیر اشاعره
و قبح عقلی قائلند که اصلح بر حق هم واجب است و مراد از اصلح یا اصلح بنظام کل
است یا اصلح بحال شخص و حکما اول را لازم میدانند و میگویند که چون حق هم علم دارد
که اصلح بنظام کدام امر است اگر او نقض حکمی در نظام کل واقع میشود آن امر صادر
میگردد و از نتیجه میگویند که اگر امری شر قلیل باشد و مستلزم خیر کثیر باشد صدور
آن امر جایز است و مشهور که حکما میگویند که شر قلیل جهة خیر کثیر جایز است و
بعضی از متکلمین اصلح بحال شخص را لازم میدانند و میگویند که هر کس هر چیز
بر او اصلح باشد آن امر واقع میشود و حق در این مسئله قول متکلمین است اما
با این نحو که هر چه صلاح حال هر شخص باشد و مستلزم مفسده نبوده باشد البته
از جانب حق هم صادر میشود و چون ما بندگان اطلاع بر جمیع ما بنفع ظاهر امر نداریم
چه واضح است که حق هم غنی مطلق و جواد محض است که خیر هر شخص باید باو
میرساند و اگر امری بحسب ظاهر خیر باشد و بآن شخص نرسد البته از غیر راه خواهد
بود که آن امر باعث نفع خیر نبوده یا مستلزم مفسده بوده و اگر حکمی گفته
اند بحسب ظاهر صورت ندارد چه احتمال دارد که از حق هم شر صادر گردد

دیگه

دیگه رسیدن خیر بسیار ضرر کمی برساند و اگر کسی توجیه کلام ایشان بکند بنحوی که
مستلزم مفسده نباشد منعی دیگر است مسئله دیگر قائلین بحسن و قبح عقلی قائلند بآنکه
لطف بر حق هم واجب است و ظاهر کلام شیخ ابو علی در کتاب شفا است که بوجوب
لطف قائل است چنانکه بعد ازین اشاره بآن خواهد شد و مراد از لطف امری است
که مکلف را بطاعت نزدیک کند و از معصیت دور و اما بحد الجا نرسد مثل اینکه
کسی خواهد که زید بخانه او بیاید امری چند بکند که رغبت زید بآمدن زیاده شود
یا آمدن بخانه بیشتر شود اما چنین نکند که او را جبر کند و ملجا بآمدن کند
لطف عبارت از این امور مذکوره است و دلیل بر وجوب لطف آنست
که هرگاه کسی کاری را خواهد کرد و قصد شود و بداند که اگر فلان امر را نکند
آن کار واقع خواهد شد و آن امر را که نکند نقض غرض خود خواهد نمود
البته آن امر را خواهد کرد چه نقض غرض قبیح است و قبیح بر حق هم جایز نیست
و گاه لطف اطلاق میشود بر ایصال نفع و تحصیل چیزی از برای بنده که
بنده بآن محتاج باشد در تحصیل کمالات و رسیدن بسعادات و این قریب بمعنی
اول است و از دلیل معنی اول که مذکور شد ظاهر میشود که باید دانست
که لطف را منقسم بدو قسم میکنند یکی لطفی است که فعل حق هم است دوم

لطف است که فعل عدل است اول شرط آنکه رسل بفرستند و امام تعیین کند دوم
مثل آنکه خلق را امر بمعروف و نهی از منکر نماید و اول بر حق تعالی لازم است که بکند
دوم بر او لازم است که بر خلق واجب ساخته و اشاعره در این مسئله حق لطف و اجرا اشاعره
در مقام منع آمده اند مثل آنکه هرگاه هر کس را فرشته با دلکویه که فلان کار را بکنی
و فلان کار را مکن البته بطاعت اقرب خواهد بود و لطف است و حال آنکه
واقع نشده **وجواب** کل اعتراضات اشاعره و تحقیق این مسئله است که در لطف
سه شرط است یکی آنکه حسن داشته باشد دوم آنکه مستلزم مفسده نباشد سیم آنکه بحد الجاء نرسد
و افعال نیز بر سه قسم است اول آنکه عقل ببدیهه یا بتامل حکم میکند که این
شرطها در او موجود است سیم آنکه حکم بهیچ طرف نمیکند قسم اول را جزم میدانیم
که بر حق تعالی لازم است که بکند بدلیلی که سابق در مسئله اصلح ذکر شد و قسم دوم
جزم داریم که واقع نمیشود و قسم سیم را جزم بهیچ طرف نمیکنیم و بعنوان شرطیه
حکم میکنیم که اگر داخل قسم اول است البته واقع میشود و اگر داخل قسم دوم است
البته واقع نمیشود **مسئله دیگر** آنکه افعال الهی معلل باغراض است و باید دانست
که مراد آنکه فاعل یا کار خیر میکند یا غرضی در آن فعل دارد یا نه و اگر غرض
داشته باشد یا آن غرض مقصود بالذات است یا آن غرض را جهة غرض دیگر

تحصیل

تحصیل میکند و در این شق باید که آن غرض منتهی شود که مقصود بالذات باشد
پس در حقیقه فعل اختیاری دو قسمت یکی آنکه غرض در حصول بذاته دوم آنکه غرض
مقصود بالذات نبوده باشد افعال الهی را اشاعره از مقوله قسم اول میدانند و اهل
حق از قسم دوم میدانند و دلیل قول اشاعره آنکه فاعل مختار هرگاه غرض
ملحوظ نداشته باشد فعلش عبث خواهد بود و عبث قبیح است و قبیح بر حق تعالی جایز نیست
و ادله نقلیه از کتاب و احادیث بر این بسیار است و باید دانست که غرض فاعل
یا امریست که عاید بفاعل میشود یا امریست که بغیر عاید میشود و در افعال الهی غرض
که به او عاید میگردد باطل است بلکه غرض نفع رسانیدن بخلق است **مقصد ششم**
در نبوت و در این چند فصل است **فصل اول** در بیان وجوب فرستادن انبیا بر
طریقه عدلیه قائلین بحسن و قبح عقلی خفا نیست که تکلیف لطف است چه عقل
حکم میکند که کمال آدمی بعلم و عمل است و در هر یک از اینها آدمی محتاج به
غیر است اما در علم بجهت آنکه عقل صریح حکم میکند که عقل در بسیاری از مسائل
عاجز است و اختلافات میان عقلا را در مسائل عقلیه که ملاحظه میکند فهم میکند
که غلط بسیار میشود و حکم میکند که غایت لطف از جانب الهی است که آنها را
در علم بمرتبه برساند که غلط در مسائل نکنند و علوم با واقع فرماید و اوصل

باریاء حق از جانب خود مقرر سازد تا خلق را هدایت کند و تعلیم جاهل نماید
و کسی را که شبهه بهم رسد جواب شبهه او را بدهد و همه را براه راست بیاورد
واما در علم خود ظاهر است که علم موقوف بان نیست که بدانند که کدام عمل خوبست
و سبب سعادت میشود و کدام عمل بد است و سبب شقاوت میگردد و عقل
حسن بعض امور و قبح بعضی امور را بادله عقلیه میداند و در بسیاری از آنها
عاجز است پس باید از جانب حق شخصی که غلط بر او جایز نباشد عمل خوب
و کار زشت را از جانب حق بیان کند و همچنین ظاهر است که اکثر افراد نوع
انسان بالطبع خواهان مشتهیات نفس اند و بعضی آنکه نمیدانند که این کار
خوبست و این کار بد است دست از هوای خود و لذات جسمانی بر نمیدارند
پس بر حق لازمست که ایشان را بثواب وعده دهد و بعقاب بیم دهد سازد
و شخصی را تعیین کند که ثواب را با ایشان خاطرنشان کند و بزواجر
و عیوب ایشان را از فعل ممنوع سازد و اگر چنین نکند و ارسال پیغمبر ننماید
غرض از خلقت نوع انسان که اشرف انواع مخلوقاتست ضایع میگردد
و خلق ابر و حجت خواهد بود که چرا رسول نفرستادی که ما را هدایت
کند و ما تحصیل سعادت بنمائیم و باینکه گفتیم اشاره شده در آیه کریمه لئلا
یکون

یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل و آیات و احادیث داله بر مضمون بسیار است
که به دلیل عقلی بیان لزوم ارسال رسل فرموده اند و از آنجمله حدیثی که مشتمل بر عمده
تحقیقات علمی و علامات نقل میشود در کتاب کافی نقل شده از هشام بن الحکم که
نقل نموده اند که زندیقی از حضرت صادق علیه السلام سوال نمود که اثبات انبیا و رسل از
چه راه مینمائید آن حضرت جواب فرمودند که حاصلش بسبیل اجمال و اختصار اینست
که چون بادله عقلیه ثابت نمودیم که از برای ما خالقی هست که مصنوعات را
ساخته و علو و رفعت دارد از ما و از جمیع مخلوقات و معلوم ساختیم که آن صانع حکیم
و منزه از صفات ذمیمه است و خلق او را بحواس ظاهره ادراک نمی توانند نمود
و با او مصاحبت و سلوک نمی توانند نمود که با او گفتگو نمایند و بحث و حرف و مطلبی
و منازعه که داشته باشند با او بکنند و حجت بر او بکنند و او بر ایشان حجت
بگیرد ثابت شد که البته او جمعی بخلق فرستاده که از جانب او سخن او را بخلق
برسانند و خلق را دلالت بمصالح و مفاسد ایشان بنمایند و نشان دهند
اموری را که سبب بقای ایشانست و آنکه سبب فنای ایشان میشود پس
ثابت شد که از جانب الهی جمعی هستند که امر و نهی بعباد رسانند و ایشان انبیاء
و برگزیده خلق اند خواه پیغمبر خواه اوصیا و حکیمند که گفتار ایشان

حق وکردار ایشان درست است و بحکمت الهی مؤدب شده اند و تعلیم حکمت
الهی فرا گرفته شده اند و با خلق در صفات نوعی از خوردن و آشامیدن و غیر
آن شریکند اما در صفات نفسانی با ایشان شریک نیستند و مؤیدند از نزد
خدا تعالی بحکمتی که با ایشان داده و در هر زمان باید بعضی باشند و براهین
و ادله بر صدق و حقیت داشته باشند از جهة آنکه زمین باید از حجت الهی
خالی نبوده باشد و باید که ایشان دانا باشند که دانایی ایشان دلیل صدق و حقیت
ایشان بشود و عدالت ایشان از روی دانایی بعضی باشد و از کلام معجز نظام
امور دینی تحقیق چند ظاهر میشود که فوق تصور حکیمان و حکما و متکلمین بعد
از فکر بسیار تمام معانی آن نمیرسند و از جهة شرف یا دراک معنی کلام
ایشان قدری ذکر میشود اولاً آنکه اثبات نبوت بعد از اثبات الوهیت
و بعد از اثبات صفات کمال میشود باید که اول ثابت شود که بر حق تعالی
صفات جسمانی جایز نیست و او را نمیتوان دید و غیر آن و ثابت شود که
او حکیم است چه اگر چنین جایز نبود احتیاج بفرستادن رسل نبود و اگر
حکیم نبود حکم نمیتوان کرد که ارسال رسل برای و اجب و دیگر آنکه
رسول و امام باید با دب الهی مؤدب باشند و افعال و اقوال ایشان

مراتب

موافق حق و درستی باشد از امر عقلی بر ایشان نیست که باید معصوم بوده باشند دیگر آنکه رسل و ائمه
باید از جنس بشر باشند اما در صفات کمال از افراد بشر ممتاز باشند و دیگر آنکه هیچ زمانی که
از نبی یا امام خالی نباشد دیگر آنکه براهین و معجزه بر صدق و حقیت داشته باشند دیگر آنکه باید دانا
باشند و کار ایشان از روی علم و دانایی بعضی باشد و عاجز در جواب سائل نباشند و بنابر
عدالتی که در حق ایشان باید بر علم ایشان دیگر ظاهر شد که عقل با دلیل عقلیه حکم بر وجوب
وجود حجت در هر زمان میکند لاکن تعیین نبی و حجت بحکم عقل نمیتواند نمود بلی دلیل عقلی
بر تعیین نبی حکم نمیتواند شد که حق تعالی فلان شخص را بپیغمبری فرستاده بلکه بدلیل خاص باید نبوت
او معلوم شود دیگر جهة حسن تکلیف عقلا ظاهر شد چه معلوم شد که هر گاه اشیاء و امور
چند نافع بشر و امور چند ضرر با و رسانند و عقل از ادراک تمیز امور قاصر باشد
لازم است که حق تعالی مقتضای حکمت ارسال ایشان نماید و دیگر امور بسیار بعد از تأمل
ظاهر میگردد و شارد بعضی از آن خواهد شد انشاء الله **فصل دوم** در صفات نبی و حال
نبی و امام در صفات و سایر نحو ذکر میشود که در این فصل و فصلهای بعد احوال
نبی و امام مذکور میشود و حال ظاهر شد که نبی شخصی است که حق تعالی او را بی واسطهٔ بشر عالم
و آمر و ناهی ایشان گردانیده و او را از میان خلق برگزیده و مطاع جمیع ظاهر میشود
که نبی شخصی باید افضل از امت خود بوده باشد چه عقل صحیح حاکم است با آنکه تفضیل

مفضول جایز نیست و قبیح است که حق تعالی کسی را بفرماید که در تمام احکام و احوال اطاعت
شخصی نماید که از آن شخص مطیع برادر ترجیح داشته باشد و در حکمت ظاهر اشاره شد که عمده کمالات
نفسانیه که کمالات چهار ملکه است حکمت و شجاعت و عفت و عدالت پس باید پیغمبر و امام
بهره اعلی باشند و کسی از او شجاع تر و حکیم تر و عادل تر و عفیف تر نبوده باشد والا تفضیل
مفضول لازم می آید دیگر در این رساله مکرر مذکور شد که اشرف کمالات نوع انسان
علم است و عالم اشرف از جاهل است و هر چند علم بیشتر شرافت بیشتر است پس
باید پیغمبر و امام اعلم کل رعیت و امت خود بوده باشند و اگر نه تفضیل مفضول و
ترجیح مرجوح لازم می آید و در حدیثی که نقل شده اشاره با دعای سابق شده و چون
علم اشرف کمالات و اتبع حال الذات است در این روایت تصریح باین شده و همچنین در
آیه کریمه افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی الا ان یهدی اشاره و
تصریح باین معنی شده و حجتش آنکه عقل حاکم است بترجیح کسی که هدایت کند بر غیر او
که اعلم ترجیح داده بر عالم پس بطریق اولی بر جاهل ترجیح داده و چون ثابت است این
ترجیح حکم عقل است و قبیح تفضیل مفضول حکم سایر کمالات نیز ظاهر میشود و دلیل واضح
باین معنی آنکه ذکر شد حکایت خلقت آدم است و مجملی از آن بحسب اقتضای مقام
ذکر میشود چون از حضرت الهی خطاب آمد که انی جاعل فی الارض خلیفة در رسید ملائکه از جهت

طلب رفع شبهه که ایشان را در دل بود عرض کردند که آیا کسی را در زمین تعیین میکنی
که فساد در زمین کند و خون ناحق بریزد و ما تسبیح و تقدیس تو میکنیم جواب ایشان فرمود
که من علمی دارم که شما علم بآن ندارید و بعد از آنکه حضرت آدم را تعلیم اسما فرمود
و بملائکه خطاب شد که اسماء این چیزها را بگوئید و ملائکه بعجز اعتراف نمودند پس بحضرت آدم
خطاب شد که ایشان را تعلیم اسما بکند بعد از آنکه حضرت آدم تعلیم اسما فرمود ملائکه را خطاب شد
که آیا نفرمودم بشما که من عالم بامور چندم که در ادراک آن شما را دخل نیست و پوشیده است میدانم احوال
عاقل که در این حکایت تامل کند بر او ظاهر میشود که خوف ملائکه غیر از این نبود که با وجود ما
آدم را خلیفه کردن ترجیح مرجوح میباشد و آن قبیح است از حکیم علی الاطلاق و جواب که
حضرت الهی در رفع خوف ایشان فرمود این بود که او در علم ارشد و معلم شما و داناتر بکلیات امور است
و ترجیح او بر شما در حکمت ضرور است پس دلالت میکند بآنکه اعلم ترجیح دارد و دلالت میکند
که حجت الهی که خلیفه و جانشین او در زمین باشد داناتر بکلیات امور باشد والا اعتراض ملائکه
وارد خواهد شد که با وجود ما چرا او در خلیفه مقرر میشود و همچنین این حکایت دلالت میکند بر آنکه
عالمی که خلیفه ارض باشد مرتکب معصیت نمیشود و عقل حکم میکند که اگر از او معصیت سر زند
والا اعتراض باقی خواهد بود که اگر چه او اعلم است اما از او معصیت سر میزند و از ما
سر نمیزند پس از این جهت ما بر او ترجیح داریم دیگر از صفات پیغمبر و امام آنست که

معصوم بنی و خطا و سهو و نسیان بر وی جایز نباشد دلیل دیگر بر این آنکه از سیاق
ظاهر شد که نبی و امام باید در کمالات در مرتبهٔ علیا باشد و کسی که خطا یا سهو یا نسیان
بر او جایز باشد در مرتبهٔ تحتانی خواهد بود دلیل دیگر از دلالات حضرت خلیل ظاهر شد
چنانچه بآن اشاره شد دلیل دیگر آنکه کسی که خطا یا سهو و نسیان بر او جایز باشد
اعتماد بر قول و فعل او چنانچه باید نخواهد بود و احتمال میرود هر چه که میگوید و کار
را که کند خطا و سهو یا سهو و نسیان از روی واقع باشد و بر تقدیری که در بعضی اقوال
و افعال جزم کنیم که از غیر این باب نیست در باب بعضی این احتمال میرود و غرض
از ارسال بخلق آنکه پس حکیم علی الاطلاق باید حجت خود تمام باید و دعوت
که مرتکب معاصی نشود و عصمت داشته باشد دعوای با دلائل عقلیه وجوب عصمت ظاهر میگردد
لازم است الآیه که ظاهرا دلالت بر وقوع خطا و سهو و نسیان از انبیا میکند
تاویل نمایند و این رساله مقام تفصیل کلام در آن نیست دلیل دیگر حجت الهی
چنانچه در حسب ممتاز است باید در نسب ممتاز باشد و طعن در نسب انبیا و اوصیا
نبوده و آبا و امهات او از طعن منزه باشند و دلیل آن از سیاق ظاهر شد و
شیخ ابو علی که رئیس حکمای این ملت است در اکثر مواضع موافق است و تصریح
کرده که بر انبیا سهو و غلط جایز نیست فصل سیم در طریق شناختن حجت

الهی

الهی خواه نبی و خواه امام طریق شناختن آن بسیار است که کسی را حق سبحانه الهام
فرماید یا بخوبی فرماید که آن شخص نبی و نظر محتاج نباشد و بدیهی او باشد که حجت حق است
و این طریق بر اهل بصیرت و در حق قلیلی از اشخاص متحقق است و طریقه دیگر نظر و کسب است
و آن نیز کسب ظاهر سه گونه است اول آنکه از او صفات و اخلاق و اعمال او استدلال کنند چه
هرگاه کسی تتبع حال شخصی بکند و معلوم نماید که این شخص کمالات نفس را بر درجه کمال دارد
و عالم با مور است و خطا و سهو و نسیان از وی صادر نمیشود و آن شخص دعوی نبوت یا امامت کند
جزم میکند که در دعوی خود صادق است گونه دوم آنکه نبی سابق یا امام سابق خبر از نبوت و امامت
او داده باشد از جهت آنکه ظاهر شد که انبیا و ائمه معصوم اند پس آنکه خبر داده اند حق
و صدق است گونه سیم ظهور معجزه بر دست او و مراد از معجزه امری است که عقل حکم میکند
که این کار از کار بشر نیست و نوع بشر از کردن آن کار عاجز اند و وجه دلالت معجزه بر
نبوت آنست که اظهار معجزه بر دست کاذب عقلا قبیح است و قبیح بر خدا جایز نیست پس باید
که در دعوی نبوت صادق بوده باشد فصل چهارم در اثبات نبوت حضرت خاتم النبیین ص
دلیل بر نبوت آنحضرت از هر سه گونه بر وجه اتم و اکمل حاصل است اما گونه اول از جهت
آنکه بتواتر معلوم است که کفار از ابتدا بعثت تا یهود و نصاری و سایر ملل که معاصر
آنحضرت بودند همه با او معارض و در پی آن بودند که نقص و عیبی از جهت او بیابند

وعلمای اهل کتاب لهذا ومعانی بر سبیل انتقال دارالله الزام بر آن گردیده‌اند و هیچ جا نقل
نشده که برادر ایشان و انبیا جمعه باشند تا چهل از خطاب او ظاهر شده نبوده در
معارکه هرگز سبب و ترس منسوب نکنند و چه اگر هرگز نداشت و حضور شوق و اشتیاق
بشر بود و حضور در کتب نبوت خصوصا در بلاد نشو و نما یافته بود که علم متعارف نبود و لذا
کسی تعلیم نگرفته بود و لکن تا نخواهد تقلید ایشان را [illegible] و بعد از بعضی اتفاقی رد و
اول بر سبیل اجمال ذکر میشود که در قرآن مجید چندین موضع مذکور شده که وصف
حضرت و بشارت برسالت او در توریه و انجیل مذکور است و یهود و نصاری که موجود
معاصر حضرت بودند این را شنیدند اگر این سخن اصلی نمیداشت و ظاهر و واضح میبود
بایست انکار نمایند و جهت ابطال قول حضرت بهتر از این کسی نبود که این
حرفها که در کتاب تو هست و تو میگوئی دروغ و بی اصل است و هرگز یهود و نصاری
انکار را استکلام ننمودند چه اگر میکردند میبایست نقل شود و این امری نبود
که مخفی باشد و بر تقدیری که اهل اسلام نقل نکنند کفار بایست در کتب خود نقل
کنند ثانیا بعضی را ذکر کنیم در توریه که امروز هست مذکور است که حضرت
الهی به ابراهیم خطاب فرمودند که یک پیغمبر به بزرگی حضرت موسی از برادرزادهای
تو خواهیم فرستاد و از این راه نشانه‌اید که هرکه میگوید از جانب ما [illegible]

اگر

اگر باشید که حرفها که میگوید واقع میشود بی دروغ میگوید و هرچه که بگوید بشنوید و بدانید
که آن پیغمبر راست که فرموده‌ایم و نصاری میگویند که مراد از این پیغمبر حضرت عیسی است و سخن
ایشان از چند وجه باطل است یکی آنکه در این عبارت خطاب به بنی اسرائیل فرموده که از برادر
زادهای شما پیغمبر خواهیم فرستاد و حضرت عیسی برادرزاده بنی اسرائیل نبوده و بر حضرت
خاتم النبیین منطبق است چه حضرت از اولاد اسمعیل بود و اولاد او برادرزاده بنی
اسرائیل اند و وجه دوم آنکه در توریه در جای دیگر شده که مثل موسی به بزرگی دیگر پیغمبر
در بنی اسرائیل نخواهد آمد و در بعضی عبارات که سابق نقل شده مذکور است که پیغمبری بزرگی
موسی خواهیم فرستاد پس باید که آن پیغمبر از بنی اسرائیل نباشد و حضرت عیسی از بنی اسرائیل بود
نقل دیگر در کتاب شعیا مذکور است که آنحضرت فرموده که [illegible] یا سوار الاغ
و یا سوار شتر و [illegible] که مراد از سوار الاغ حضرت عیسی و مراد از سوار شتر حضرت
خاتم النبیین است و از زبور نقل شده که حضرت داود فرموده که شمشیر بند ای
که جبر خلایق میکنی کمته آنکه شریعت تو مقارنست و حمد و نعت هیبت [illegible] تو
و تیرهای تو [illegible] داده و تیز است و خلایق کل در زیر علم تو اند و [illegible]
اینست که شرع تو شمشیر و قوت بازوی تو رواج میگیرد و [illegible] و جدال و تیر
انداز [illegible] کار تو از پیش میبرد و [illegible] که [illegible] شمشیر حضرت خاتم [illegible]

و اما نحو ثالث که ظهور معجزه است معجزات حضرت است که از حد شمار بیرون است و نقل صدور
معجزات بسیار بحد تواتر رسیده مثل شق قمر و تسبیح سنگ ریزه در کف مبارک حضرت و
خبر دادن از احوال مردم و غیر آن و بعضی از آن معجزات متواتر است و بعضی دیگر
هر چند که هر یک از آنها متواتر نباشد اما وقوع قدر مشترک متواتر است و همچنین
خبر دادن از امور غیب بعضی متواتر است مثل آنکه بحضرت امیر المؤمنین ع فرموده
که بعد از من با ناکثین و قاسطین و مارقین جنگ و مقاتله خواهی کرد و بعمار
فرموده که یقتلک الفئة الباغیة و اخبار آن متواتر است در میان فرق شیعه
و غیر آن و بعضی دیگر از خبر غیب اگرچه هر یک متواتر نیست اما متواتر بالمعنی است
نیز از مجموع آنها جزم بهم میرسد که غیر از این اخبار متواتره خبر غیب بسیار
واقع شده و از اموری که حضرت خاتم الانبیاء از سایر پیغمبران دیگر ممتاز است و این
وصف باو داده شده و بدیگری داده نشده یکی معجزه قرآن است که تا قیامت باقیست
بخلاف معجزات پیغمبران که هیچ معجزه امروز باقی نیست و بیان معجز بودن قرآن
آنست که بتواتر معلوم است که عرب در آن وقت بکمال فصاحت و بلاغت معروف
بودند و با یکدیگر تفاخر بقصاید و خطبها میکردند و بتواتر معلوم است که حضرت
ایشانرا میفرمود که اگر در نبوت من شک دارید سوره مثل سوره از سوره قرآن

بیاورید

بیاورید و با ایشان جنگ میفرمود و ایشانرا میکشت و ایشان نیز هر یک جنگ و
مقاتله میشدند و کشته میگردیدند و هرگز یکی از ایشان در مقام آن نشدند که سوره
مثل سورهای قرآن بسازند چه اگر میشد بسبب نقل آن میشد و عقل جزم میکند که اگر
میتوانستند البته میآوردند و جلای حضرت نمیکشیدند و هر یک قتال نمیگردیدند

مقصد ششم

در امامت فصل در معنی امام امام در لغت بمعنی پیشوا است و در اصطلاح کسی را گویند که پیغمبر
نباشد و در دین و دنیا پیشوای بشر باشد چنانچه پیغمبر ارشاد خلق و بیان احکام الهی میفرمود
او نیز احکام الهی و معارف حقه را بخلق برساند و چنانچه پیغمبر اکثر امور دنیا را
و دفع بلا و تعیین سپاه و غیر آن با او بود امام را نیز این مرتبه هست فصل
در بیان آنکه در هر عصری تعیین امام از جانب حق تعالی و رسول سابق او لازم است چون
تعیین نبی مذکور شد و آن ادله تماما در تعیین امام جاریست و دلیل دیگر احتیاج به آن
نداریم لیکن از جهت غایت توضیح و زیادتی اطمینان خاطر طالب بعضی از دلایل آن ذکر
میشود اول آنکه نصب امام لطف است و لطف بر خدا واجب است لا ان ظهور خود
بتحقیق که حق تعالی شرع قرار داده و احکامی مقرر فرموده و تکلیف کل خلق بامور چند
کرده پس هر گاه کسی را تعیین بفرماید که خلق را هدایت کند و احکام را حفظ نماید ایشان
ایشان نماید خلق بطاعت اقرب و از معاصی ابعد خواهند بود و بیان کبری بغایت معلوم

و سیاق این بحث که درین سخن دارند آنست که تعیین امام وقتی لطف است که ظاهر و حکمران
روا باشد و خلق سخن او را بشنوند والا بیهوده و فایده نخواهد داشت و جواب ازین
سخن آنست که تعیین امام لطف است و فرمان روا بودن اگر چه بیش لطف دیگر است
و تفصیل این اجمال آنست که سابقا ذکر شد که اموری که بحسب ظاهر صلاح خلق در آنست
قرار یافتن آن بطلب علم تحقیق بر چند قسم است بعضی آنچنانست که عقل حکم میکند که خیر
محض است و مستلزم مفسده نیست و بعضی چنانست که عقل این حکم را در او نمیکند آنچه
قسم اول است البته بر حق تعالی واجبست که واقع شود و عقل صحیح بآن حکم میکند و در
قسم ثانی عقل این حکم را نمیکند و تعیین امام از قبیل اول است که عقل جزم میکند
که نفع تمام خلق در اوست و هیچ ضرر ندارد و از انصاف اگر کسی نگذرد جزم میکند
از اینکه کسی را تعیین کنند که مشکل همه را حل کند و شبه را از جهالت برهاند
اصلا ضرری و مفسده برین مترتب نمیشود و امام را فرمان روا بودن و غالب
بر خلق بودن از قسم ثانی است و عقل احتمال مفسده در او میدهد پس بحث
در هر دو یکسان نه اند دلیل دیگر سابقا اشاره شد که نص قرآنست که میفرماید
که ما رسل فرستادیم تا خلق را بر خدا حجتی نبوده باشد و شک نیست که خلق را
بر خدا حجتی غیر ازین نخواهد بود که چرا کسی را تعیین نکردی که ما را راه راست دعوت کند

حم

چه عقل ما همه احکام را نمی یافت و محتاج بودیم که کسی ارشاد نماید و شک نیست که بعد از
پیغمبر این سخن باقیست چه تمام احکام را مجتهد نیافته اند عقول و آرا مختلف است
و در مسایل عقلی و نقلی بدستور که اگر پیغمبر نباشد خلق را حجت بر خدا بود و اگر امام
تعیین نکند همان حجت باقیست دلیل دیگر متواتر از حضرت پیغمبر ص نقل شده که فرمود
من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة پس باید در هر زمان امامی بوده باشد
که شناختن او سبب نجات از کفر شود و از حدیث که متواتر است معلوم میشود که شناختن
امام زمان سبب خلاص از مردن بر کفر است و شک نیست که اگر از جانب خدا منصوب
نباشد و امر در مسایل دین مختلف باشد رجوع نکند شناختن و نشناختن او یکسانست
و هیچ ثمره بر شناختن او و در انکارش مترتب نمیشود دلیل دیگر از حضرت امیرالمؤمنین ع منقولست
که فرمود که زمین از حجت خالی نمیماند **فصل** در بیان صفات امام صفات امام
تمام صفاتیست که در نبی ذکر شد و ادله که سابقا ذکر شد دلالت بر آن دارد چنانچه
گذشت و چون محل نزاع با مخالفین در وجوب عصمت امام است دلیل دیگر بر عصمت
میگوییم و آن آیه وافی هدایه است که در حکایت حضرت ابراهیم ع میفرماید که قال انی جاعلک
للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین و همه میدانیم که حضرت
حق بعد از نبوت حضرت ابراهیم و بعد از امتحان او بتکلیف چند فرمود که بدرستی

که ما گردانیدیم ترا امام از برای مردم حضرت ابراهیم علیه السلام التماس نمود برای ذریت خود
خود نمود که از ذریت من بعضی را باین مرتبه برسان حضرت الهی فرمود که عهد من بظالم
نمیرسد این آیه دلالت صریح دارد بر آنکه ظالم امام نمیشود هر که مرتکب معصیت میگردد ظالم است
ولااقل بر نفس خود ظلم کرده بلکه حقیقت همه معاصی ظلم بر نفس خود است و بیان کم
بر نفس خود ظلم نموده آنکه شک نیست که هر که معصیت کند تعدی و تجاوز از حدود الهی
نموده و حق تعالی میفرماید و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه پس باید که امام مرتکب
معصیت نگردد و معصوم باشد و محققین علما مثل صاحب کشاف و قاضی قائل شده اند
که این آیه دلالت بر عصمت انبیا از کبایر میکند و دلالت میکند بر آنکه فاسق لایق
امامت نیست و از بعضی از علما عامه نقل شده که گفته است که امام باید رفع ظلم کند
هرگاه خود ظالم باشد دیگری رفع ظلم ایشان نکرده خواهد بود و حق آنست که دلالت
بر عصمت امام از کبایر و صغایر میکند و چون آیه شریفه از چند وجه دلالت
بر حقیت مذهب شیعه دارد بعضی وجوه از آنجمله ذکر میشود یکی آنکه سابق بر لا
ینال عهدی ذکر امامت شده و مناسب بحسب ظاهر ذکر ضمیر بود که بفرماید لا
ینال الظالمین و عوض ضمیر مستتر لفظ عهدی مذکور شد و این تصریحست
بآنکه امامت عهد الله عهد الهی است و امام بتعیین حق باید منصوب شود

نه

۱۲۹

نه آنکه بتعیین اهل عقده و حل میسر گردد دیگر آنکه شک نیست که حضرت پیغمبر اشرف از
حضرت ابراهیم است چون ثابت شد که دعای ابراهیم این مرتبه را جهت ذریت خود بخواهد دعای حضرت
مستجاب شد و در ذریت پیغمبر داخل شده بنابر آن جهت آل اطهار امامت حق دیگری نیست
فصل در ذکر طریق معرفت امام در هر عصری طریق معرفت امام تمام طرق معرفت آنست
چنانکه سابق معلوم شد و سوای این طریق طریق دیگر است و آن اینست که امت اجماع
نکنند که امام یکی از چند نفر است چنانکه بعد ازین مذکور خواهد شد و هرگاه این دلیل
ثابت شد که سایر ماعدای ائمه حق قابلیت لیاقت ندارند امامت ائمه حق ثابت میشود
فصل در تعیین امام بعد از پیغمبر در این مسئله خلاف عظیم است میان شیعه و سنیان
و اکثر مخالفان دیگر برین متفرع است و عقیده شیعه امامیه اینست که بعد از حضرت
پیغمبر خلیفه و امام است حضرت علی ابن ابیطالب و عقیده سنیان و بعضی از
زیدیه اینست که خلیفه ابوبکر بن ابوقحافه و بعد از آن عمر و بعد از آن عثمان و بعد
از آن حضرت علی بود و دلیل بر حقیت قول شیعه تمام آنهاست که ذکر شد اول
امتیاز در نسب و حسب لایق است چه آنکه تیم قبیله عمر و عدی قبیله ابوبکر و امیه قبیله
عثمان بوده مثل بنی هاشم باتفاق کل نبوده و حضرت امیر ابن عم پیغمبر و پسر
ابیطالب است که سرور اهل مکه و حامی حضرت پیغمبر بود و اما حسب آنکه اعلم

کرامت بود و اشجع خلق و در جهاد و ساير کمالات عديل نداشت و باتفاق کرامت است
سوم دليل عقلی از وجوه متعدده بيان ميشود يکی آنکه حضرت باتفاق امت اعلم
بود و از آيات خلافت حضرت لزوم ولايت ديگر معلوم شده که اعلم تابع غير اعلم
نمی‌تواند بود و بدليل عقلی نيز معلوم شد که تفضيل مفضول عقلا قبيح است و
مثل اين در ساير کمالات استدلال ميتوان نمود دليل ديگر آنکه عصمت در امام شرط
است چنانکه معلوم شد و باجماع امت بعد از رحلت حضرت پيغمبر غير از حضرت امير و
حسنين ع کسی معصوم نبود و اين اولی را آنچه ديگر تقرير ميتوان نمود که بگوييم حضرت
اعلم از ابوبکر بود و عقلا قبيح است که اعلم تابع غير اعلم شود و اجماع امت است
که خلافت از غير هر سه نفر بيرون نيست پس هرگاه ابوبکر امام نباشد امامت حضرت ثابت
خواهد بود پس بحکم اجماع حق بايد عصمت امامت مخصوص حضرت باشد سيوم طريقه
نص امام و طريقه نص از شارع بيرون نيست و از جهات افزون است اولا از قرآن
مجيد آيه انما وليکم الله و رسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و
يؤتون الزکوة و هم راکعون يعنی ولی شما منحصر است در خدا و پيغمبر و آنها که
ايمان آورده اند اين صفت دارند که نماز ميگذارند و زکوة ميدهند در حالتی
که در رکوع رفته باشند عامه و خاصه نقل کرده اند که اين در شان حضرت امير ع

نازل

۱۳۰

نازل شد که سائلی در مسجد سوال نمود حضرت امير در نماز در رکوع اشاره بسائل فرمود که
انگشتر خود را باو داد و معنی ولی اولی بتصرف است پس حاصل آيه آنست که صاحب اختيار
شما مؤمنان منحصر است در خدا و رسول و حضرت امير و ديگر آيه مباهله که ميفرمايد
فمن حاجک فيه من بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و
نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله علی الکاذبين يعنی هر که
با تو گفتگو و معارضه کند بعد از آنکه حق ظاهر شد در باب حضرت عيسی که او مخلوق
حادث است بايشان معارضه بگو بياييد تا ما فرزندان خود را و زنان خود را و نفس خود
بطلبيم و شما هم فرزندان و زنان و نفس خود را بطلبيد تا بعد از آن مباهله کنيم
و باتفاق کل اهل اسلام جناب پيغمبر حضرت امير و حسنين و حضرت فاطمه را همراه
برد و مراد از نسا حضرت فاطمه و مراد از ابنا حسنين ع و مراد از نفس حضرت امير ع
و اين آيه دلالت دارد بر آنکه حضرت امير نفس حضرت پيغمبر است يعنی در کمالات و
خصوصيات و در ربط معنوی يکی اند و بردن او را بمباهله و ديگران را نبردن دلالت
بر افضليت او و بر خلافت دارد و تفضيل مفضول قبيح و غير جايز است و قطع نظر
از اين کدام عقل باين رضا ميدهد که نفس پيغمبر در ميان باشد و ديگری امام باشد
و ديگر آيه تطهير که ميفرمايد انما يريد الله ليذهب عنکم الرجس اهل البيت و

یطهرکم تطهیرا یعنی خدا میخواهد و غیر این نمیخواهد که ببرد و زایل نماید رجس
و پلیدی را از شما اهل بیت و پاک گرداند شما را پاک کردنی خاص و عظیم
و الف لام الرجس برای عموم است یعنی هر رجس که در اراده از اهل بیت و در زمان این آیه حضرت
امیر و حسنین و فاطمه است موافق شان نزول آیه که مفسرین و ارباب اخبار
و اهل سیر نقل نموده‌اند پس این آیه دلالت دارد بر آنکه اهل بیت آن حضرت هم از هر رجس
پاک بودند و شک نیست که هر گناهی رجس است پس معلوم شد که اهل بیت حضرت از
همه گناهان پاک و منزه بودند و عصمت غیر از این معنی نیست پس این دلالت بر عصمت
اهل بیت و امتیاز و فضیلت ایشان نمود و از اخبار اکتفا بذکر بعضی میکنیم
جهت اختصار ذکر همه از قدرت کتابت بیرون است اول حدیث غدیر که بتواتر
نقل شده که حضرت رسول از حجة الوداع که مراجعت فرمودند بمنزل غدیر خم رسیدند
که بسیاری از طوایف اعراب در آنجا جمع شدند مقرر فرمودند که از پالان
شتر بطریق منبر ترتیب دهند و حضرت امر نمودند که کل قوم جمع شوند و بعد از آن
بر سر منبر رفتند و حضرت امیر را همراه بردند و خطبه فرمودند که الست
اولی بالمؤمنین من انفسهم یعنی آیا من نیستم اولی بمؤمنین از نفسهای خود آن
یعنی بحکم الهی اختیار کل ایشان بدست من نیست و فرمان من از فرمان خود ایشان.

نافذ

نافذتر است حق هم گفتند بلی پس از اداء آن خطبه همه گفتند فرمودند که من کنت
مولاه فهذا علی مولاه در اراده مولی اولویة است موافق قرینه مقام اولی بتصرفات
که سابق ذکر شد و ظاهر شد که مرتبه حضرت امیر در ریاست حق مرتبه حضرت رسول است و آن
نص بر امامت بلکه بالاتر از امامت و بعد از پایین آمدن از منبر مقرر فرمودند که حضرت
امیر در خیمه جدا بنشینند و خلق به تهنیت او بروند و عمر که به تهنیت آمد گفت بخ بخ لک
یا بن ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة و این روز لقب انعقد در افواه اخبار
خبر دیگر خبر منزلت است که حضرت پیغمبر فرمودند که انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه
لا نبی بعدی یعنی تو نسبت بمن در آن رتبه هارونی بموسی تا با فوت مگر آنکه بعد از بعثت من
دیگری پیغمبری مبعوث نخواهد شد پس در این حدیث جمیع منازل و مراتب حضرت هارون غیر از
نبوت از برای حضرت امیر ثابت ساخت و شک نیست که حضرت هارون خلیفه موسی و واجب
الاطاعه بود پس حضرت امیر که در زمان حضرت رسول واجب الاطاعه بوده بطریق اولی
بعد از حضرت در این مرتبه است و فوق امامت و دیگر نقل شده که حضرت امیر در زمان
حضرت پیغمبر واجب الاطاعه بوده و بعد از آن نیز بوده باشد بعضی دیگر که علماء خاصه
نقل نموده اند که حضرت پیغمبر فرمود که انت الخلیفه من بعدی و در مرتبه دیگر فرموده اشاره
بحضرت امیر نموده هذا خلیفتی من بعدی فاسمعوا له و اطیعوه و در مرتبه دیگر فرموده که سلموا

علیه بامرة المؤمنین و غیر ازینها (رضیها) خبر واحد بلکه متواتر المعنی است و از مجموع جزم میشود
که نص بر خلافت حضرت واقع شده و نصوص دلالت بر تفضیل بسیار است علامه [illegible] در
کتاب الفین هزار دلیل نقل نموده و درین رساله بهمین قدر اکتفا شد [طعن سیم ابوبکر]
خلفای ثلثه است در کتب مبسوطه بسیار نقل شده و بنده ببعض اکتفا میرود اما ابوبکر
بتواتر نقل شد که حضرت پیغمبر ص در مرضی که رحلت فرمودند اسامه بن زید را سردار لشکر نموده
ابوبکر و عمر را داخل سپاه او کردند و مکرر فرمودند که لعن الله من تخلف عن جیش اسامه
و ایشان تخلف نمودند و این طعن متضمن چند طعن است طعن دیگر منع حضرت فاطمه است
از فدک و بتواتر نقل شده که بعد از منع از فدک دعوی ارث آن کرد و گفت آنحضرت
آنحضرت طلب حق خود نمود هم از راه میراث و هم از راه آنکه پیغمبر بخشیده و حضرت
امیر و ام ایمن شهادت دادند ابوبکر بشهادت ایشان عمل ننمود و حضرت فاطمه بمسجد آمده طلب
حق خود نمود و کلام چند فرمود در ابطال حرف ایشان و مظلومه برگشت و ظالمیت ایشان
و بعد از آن وصیت فرمودند که ابوبکر و عمر بر جنازه ایشان حاضر نشوند و نماز بر
آنحضرت نگذارند و درین حکایات که بعضی متواتر و عبارت در بحث گفتیم صریحست
چند طعن ظاهر و صحیح است یکی از منع فدک که اخذ حق است دیگر آنکه رد شهادت نمودن و
حضرت امیر و ام ایمن را رد نمودن و ایذاء آنحضرت بوجوهی که متواتر منقولست که حضرت
پیغمبر

پیغمبر ص فرمودند فاطمة بضعة منی من آذاها فقد آذانی طعن دیگر آنکه بر منبر گفت که مرا شیطانی است
که گاه گاهی بر من مسلط میشود و این دلیل است که همچو کسی قابل امامت نیست و اما طعن عمر یکی آنکه
حجت استقامت خلافت ابوبکر همین بود که خانه حضرت فاطمه را آتش زدند و در بر شکم آنحضرت زدند
و پسری سقط شد که حضرت پیغمبر نام او را محسن گذاشته بود دیگر منع نمود از زیادتی مهر زنان
زنی با او معارضه نمود گفت حکم تو غلط است و ادعای خود شده گفت همه کس از عمر افقه است
حتی مخدرات و این بر کمال نادانی او دال است طعن دیگر چون خواست زن حامله را سنگسار کند
حضرت امیر فرمود که بر طفلی که در شکم اوست تسلط نداری دست برداشته گفت لولا علی لهلک عمر
اما طعن عثمان یکی آنکه جناب پیغمبر مروان بن حکم و پدرش را که از مدینه اخراج نمود
بعد از فوت عمر هر دو را بمدینه آورده مروان را وزیر خود نمود دیگر عمار یاسر را آنقدر زد که او را
فتق عارض شد با آنکه حضرت پیغمبر فرموده که عمار با حق است و حق با اوست دیگر آنکه امر
نمود که ابوذر را از شام بمدینه آورند بنحوی که در پالان چیزی نگذاشته بودند تا رانهای او
زخم شده بود بعد از آن او را بربذه که در بیابان است از مدینه اخراج نمود
با آنکه حضرت پیغمبر فرموده که در زیر آسمان و روی زمین راستگوتر از ابوذر کسی نیست
تتمه کلام در بیان بعضی اقوال مخالفین در خصوص اثبات خلافت ابوبکر بنا بر استدلال
نموده اند که امت اجماع نمودند بر خلافت او و اجماع حجت است و جواب آنست اجماعی که حجت است

آنست که تمام علما در عصری اتفاق نمایند بر امر دینی که آن را عقلا همه ایشان شرع نیکند
بگیرند و حق میتوانند بود اگر کلام است باین طریق اجماع منعقد نمیباشد که متوجه رتق و فتق
امور و ابواب احکام شوند اگر هیچ یک از این امور در تمام زنده خلیفه نشود پیش از آن سخن
آنکه جناب رسول خدا ص در حجة الوداع در خطبه خود خبر داده و فرموده که من دو چیز در میان شما
میگذارم اگر به آن متمسک شوید گمراه نمیشوید یکی کتاب خدا و دیگری عترت من که اهل بیت
منند و این دو از هم جدا نمیشوند تا وقتیکه در لب حوض کوثر بمن رسند و بعد از
حج حضرت متوجه مدینه گشته در غدیر خم بهمه کس اعلام نمود بامامت امیر المؤمنین ع و چند
از ورود به مدینه مرض عارض ذات مقدس گشته در مرض خود کاغذ و دوات طلب نمود و فرمود که برای
شما چیزی بنویسم که بعد از من گمراه نشوید عمر مانع شده نسبت هذیان به آنحضرت داد و
حضار با هم گفتگو نمودند صدا بلند کردند حضرت را بد آمد حکم باخراج اهل مجلس فرمود
بعد از رحلت آنحضرت حضرت امیر ع و بنی هاشم مشغول تجهیز و تکفین بودند که جمعی از
انصار باتفاق سعد بن عباده در سقیفه جمع شدند ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح
چون جمعیت ایشان را دیدند حاضر سقیفه شده با انصار گفتگو نمودند که خلافت حق ما است
که قریشیم بعد از آن ابوبکر بعمر گفت که با ابوعبیده بیعت کنید ایشان گفتند که بتو بیعت
میکنیم بعد از آن با ابوبکر بیعت نمودند و جمعی با ایشان متفق شده دیگران را جبرا بیعت آوردند

حضرت

حضرت امیر و بنی هاشم قبول بیعت ننمودند و عمر قصد احراق خانه حضرت فاطمه ع نمود و سعد بن عباده
بیعت ننمود در خلافت عمر در حوالی شام کشته شد با بعضی گفته که بشام رفته در آنجا تیری زدند و گفتند او را
جن کشته و اهل یمن که بنیان ایشان از اهل رده میشمارند به ابوبکر بیعت نکردند که خلافت
حق امیر المؤمنین است و ابوبکر لشکر بایشان کشید و بعد از کشتن جمعی جمعی اطاعت نمودند هرگاه
شخصی تأمل کند اولا سفارش آنحضرت که تمسک بقرآن و اهل بیت فرموده تا گمراه نشوید در
امر خلافت دلالت میکند از بنی هاشم حاضر نکردند چه جای اهل بیت و حدیث غدیر خم
از خاطر بیرون کردند دانسته از آنحضرت که میگویند میان وصی اهل بیت دانست.
دلونه در مقام استدلال بانصار که ما شجره رسولیم هرگاه شجره را اعتبار نمایند بنی هاشم
اولی هستند و جناب امیر ع بعد از استماع این کلام فرمود شجره را اعتبار نمودند میوه را ضایع
ساختند و بقهر و غلبه مردم را به بیعت آنحضرت ... ایشان قوم هم قائلند که
بر کسی که جبر کند خلیفه میدانست و در حق حکم نمود و حال آنکه اجماع منعقد نشده که سعد
هرگز بیعت ننمود و جناب امیر المؤمنین ع مطلقا قائل بر خلافت ایشان نشدند کلام ایشان در خطبه
شقشقیه و سایر کلام ع **فصل** بعد از حضرت امیر المؤمنین امام حسن و بعد از او امام
حسین است ع لقوله ص هذا ان ابنای امامان قاما او قعدا و لقوله ص للحسین ع هذا
امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم نهایت ایشان قائم و افضل ایشان

افضلهم

ثم علی بن الحسین ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسی الکاظم ثم علی بن موسی الرضا ثم
محمد بن علی التقی ثم علی بن محمد النقی ثم الحسن العسکری ثم محمد بن الحسن المهدی صاحب الزمان
و دلیل امامت ائمه ۱۲ ادلهٔ سابقه است چه عصمت در امام شرط است و غیر ایشان کسی
باجماع معصوم نیستند و نصوص متواتره واقع است و نفی غیر در مسئله جمعی که بعد
منقرض شدند مگر زیدیه و مذهب ایشان آنست که امام باید از نسل حضرت فاطمه باشد
و خروج کرده با مخالفین جنگ نماید و بطلان قول ایشان از ادله سابقه معلوم شد
در ظهور حضرت مهدی ع شیعه و سنی خلافی ندارند و همه قائلند که مهدی از اولاد
فاطمه است و اسمش اسم حضرت سید المرسلین و در آخر الزمان خروج خواهد کرد و نزاع
در این دارند که الحال موجود است و دلیل بر موجود بودن ندارند و سوال استبعاد از طول
عمر و با اینکه بر عمر زیاده از عمر آنحضرت قائلند از آنجمله عمر حضرت خضر و الیاس و
ابلیس و قائلند که حق تعالی قادر است و طول عمر امر ممکنی است غایتش خارق عادت است مقصد
هشتم در معاد و معاد بدو معنی مستعمل میشود یکی معاد روحانی و یکی معاد جسمانی و حکما
روحانی قائلند و معاد جسمانی را جمعی از حکما که بشرع معتقدند نیز قبول دارند و معنی
معاد روحانی آنست که نفس ناطقه بعد از مردن آدمی باطل نمیشود و باقیست
حکما میگویند که نفس در دنیا اگر تحصیل کمال و علوم حقه و اخلاق فاضله نموده

شده

شده بعد از زوال بدن لذات از معقولات میبرد و عیش خوشی دارد و اگر در حیات
باینها اوصاف ذمیمه تحصیل نموده الم روحانی و غیر آن کشیده و معاد جسمانی عبارت
از اینست که آدمی بعد از مردن زنده میشود و حشر و نشر واقع میشود و سعدا ببهشت و اشقیا بجهنم
میروند و حق آنست که معاد بهر دو معنی حق است اما روحانی که عبارت از انتقال نفس بعد از
خراب بدن در حکمت طبیعی در ذکر احوال نفس معلوم شد و بیان لذات و الم عقلی باقی است
که سابقا تحقیق در اینکه در این نشأه که نفس مشغول باحوال بدن است و قوتهای شهوی و غضبی و غیر آن
او را مانع از حس و ترغیب میکنند اند که که متوجه حال خود شود و بیابد که تحصیل کمال و اوصاف
حسنه نفس خوشحال و مسرور میشود و اگر بیابد که اوصاف ذمیمه حاصل نفس است الم میکشد و در
کتب لذات و الم در حکمت طبیعی ذکر شد که این لذات و الم اتم از لذات و الم جسمانیست پس هرگاه
در این نشأه حس نکنیم بیشتر ظاهر است که هرگاه شخص دیوانه از تدبیر بدن و غیر آن
جدا شود و همراه او هر مقتضی لذات و الم زیاد که از حال این نشأه خواهد بود و آثار آن
دلالت دارد اما معاد جسمانی که عبارت از زنده شدن اموات و حشر و جنت و نار است عقل را
راهی باثبات آن نیست و دلیل ثبوت آن آیات صریحه و نصوص متواتره است بنحوی که ضروری دین
اسلام و منکر آن کافر است
و تتمیم این بحث ذکر چند مسئله میشود مسئله ثواب بر اعمال
حسنه لازمست که واقع شود و ثواب عبارت از نفعی بر عمل خوبست بعنوان تعظیم و دو

نیز عقلی و نقلی است اما دلیل عقلی آنست که چون اموری که تکلیف بآنها شده امور شاقه است و
بعضی مشقت بسیار دارد و حق سبحانه این تکلیف را که بمحض حال از سه قسم بیرون نیست یا عبث
تکلیف نموده یا غرض ضرر است یا غرض نفع است هر احتمال اول باطل است چون قبح
ظاهر شد که عبث و فعل قبیح بر خدا تعالی جایز نیست پس ماند که غرض نفع بعجم(?) شد و نیز
چیز که حق سبحانه غنی مطلق است در عبادات کسی نفع باو نمیرسد در معصیت ضرر و احتمال نیز
نیست که غرض غیر از نفع عاید بشود چه از حکیم علی الاطلاق لایق نیست که کسی را تکلیف
شاقه نماید و منظور نفع دیگری باشد و بان شخص غیر از تعب چیزی عاید نگردد پس باید که غرض
وصول نفعی بمکلف باشد و آن نفع در زمین دنیا نیست چه مشاهده است که لذات با دیون(?)
بالامست دبقاری ندارد و اکثر عابدین از نفع محروم‌اند پس ماند که آن نفع ان(?) تحقیقها
در دار دیگر باشد و عقل همین قدر حکم میکند و زیاده برین راهی ازین(?) ندارد و
از بحثه که گفتیم که عقل محتاج است و راهی ندارد اما نقل ادله نقلیه بسیار است و از جمله
ضروریات دین است مسئله عقاب اهل معاصی بر حق است چون تعاضد ادله عقلیه(?)
نقلیه متواتره دلالت بر وقوع عقاب در اولی(?) دارد و دو زخی که عقل در بعضی
تعاصی حکم بلزوم عقاب نماید مسئله ثواب حق است و کسیکه داخل بهشت شود
دیگر از آنجا بیرون نمیکنند و مخلد در آنجا خواهد بود و این نیز از ضروریات

اما عقاب باید دانست که گناهان بر دو قسم است یا صغیره و یا کبیره و صغایر باتفاق معفو اند
لکن ممکن است که بشود و گناهان بر دو قسم است یکی البته عفو نمیشود مثل شرک یکی قتل انبیا و ائمه و حق
ائمه را انکار نماید و دعوی بطلان دیگر در تفاوت ازین قبیل باشد و قسم دیگر از کبایر عفو از او
واقع میشود و دلیل این مسئله آیات و احادیث متواتره است و مخالف درین مسئله فرقه وعیدیه اند
از معتزله که میگویند اهل کبایر مخلد در نار اند و دلیل ایشان آنکه خدا تعالی فرموده و من یقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها و خلف و کذب بر حق سبحانه جایز نیست باید که فرموده واقع
شود جواب از چند وجه میتوان گفت یکی جواز اکثر شق(?) و گرد نیکی آنکه خلف در وعده قبحست
اما در وعید عفو کردن که قبیح نیست و داخل کذب نیست از جهت آنکه وعید انشاست و خبر
نیست که محتمل کذب باشد و جواب سیم آنست که در آیه سزا فعله مراد است که سزای او اینست
که مخلد در جهنم باشد و نمیشود که این سزا را بعمل خواهیم آورد و این با عفو منافاتی ندارد
سزای او این بود لاکن عفو کرده شود مسئله دیگر قبول توبه واجبست بر حق تعالی اجمله و
دلیل این از عقل و نقل است اما عقل آنکه هرگاه بنده گناهکار بگوییم و او
عصیان کند و بعد از آن پشیمان شود و عجز پیش آید و استدعای بخشش گناه بکند در
نظر کنا آن همه عقلا میگویند خوب است که از تقصیر آن غلام بگذرید و اگر نگذریم
و او را عقاب کنیم عقلا مذمت میکنند پس هرگاه در حق ما عقل این حکم را میکند در حق

چون عقل البته حکم میکند که بسبب توبه عفو واقع میشود و از جمله دلائل نقلی قوله تعالی
انما التوبة علی الله للذین یعملون السوء بجهالة ثم یتوبون من قریب یعنی تاخیر توبه
تا وقت موت نمینمایند در این آیه کریمه چون بلفظ علی الله فرموده دلالت بر لزوم توبه
بر خدای تعالی میکند و آیات و احادیث دال بر قبول توبه از حد بیرون است
شفاعت حق است از برای اهل کبایر نه آنکه شفاعت هم کرده شود و نه آنکه شفاعت هم کنند
بلکه حضرت پیغمبر و همه انبیا و ائمه علیهم السلام شفاعت گناهکاران میکنند و حق تعالی
شفاعت ایشان را قبول میکند و مؤمنین شفاعت میکنند و بدرجه قبول میرسد و
دلیل بر این عقل و نقل است اما عقل بطریقی که ذکر شد که در حق خود ملاحظه میکنیم حکم
میکنیم که اراده عفو از بعضی تقصیرات خود در حق ایشان مخصوص است و قبول التماس
چنین چه شخص پیر مقدسین چون گناهی نمایند و حق تعالی عفو از ایشان نماید
آنچه در آیات و احادیث از احوال موت و احوال برزخ که از وقت موت
تا وقت حشر است و از احوال حشر و احوال بعد از حشر از احوال اهل جنت و اهل
نار مذکور است همه حق است بدلیل آنکه اینها امور ممکنه و عقل حکم بامکان آن
میکنند و مخبر صادق باین خبر داده و از جمله بسیاری ضروری دین است مثل سوال منکر
و نکیر و عذاب قبر و حشر و نامه اعمال و میزان و صراط و نعیم ابدی در بهشت که
مشوب

١٣٦

مشوب بهیچ اندوهی نیست و عذاب جهنم و شدت عذاب کفار و منافقین و انکار
این امور کفر است و اراده تاویل باین امور دلیل از جمله دین قویم بیرون
رفتن است حق تعالی همه مؤمنین را توفیق سلوک راه حق و نعمت ... در دنیا
و نجات عقبات آخرت و ظهور در روضه رضوان روزی کند بمنه و جوده
قد فرغ من تسوید ستة اجزاء فی اول الکتاب ... اقل الحاج [illegible]
حین الحل والترحال مع توزع البال المرجو من الله ذی الجلال ان یبدل
حاله الی احسن الحال فانه محول الاحوال ولا یخیب لدیه الآمال
و [illegible] قال بالمذهب ... فی شهر ... ١٢٠٢



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب تحفه سلطانی
مؤلف محمد جعفر شیخ الاسلام اصفهانی
موضوع
شماره قفسه ۱۰۰۱۶
شماره ثبت کتاب
۸۴۷۲
۶۲۱۵۴
بازدید شد ۱۳۸۴
خطی - فهرست نشده
۴۹۶۹
۱۰۰۱۶